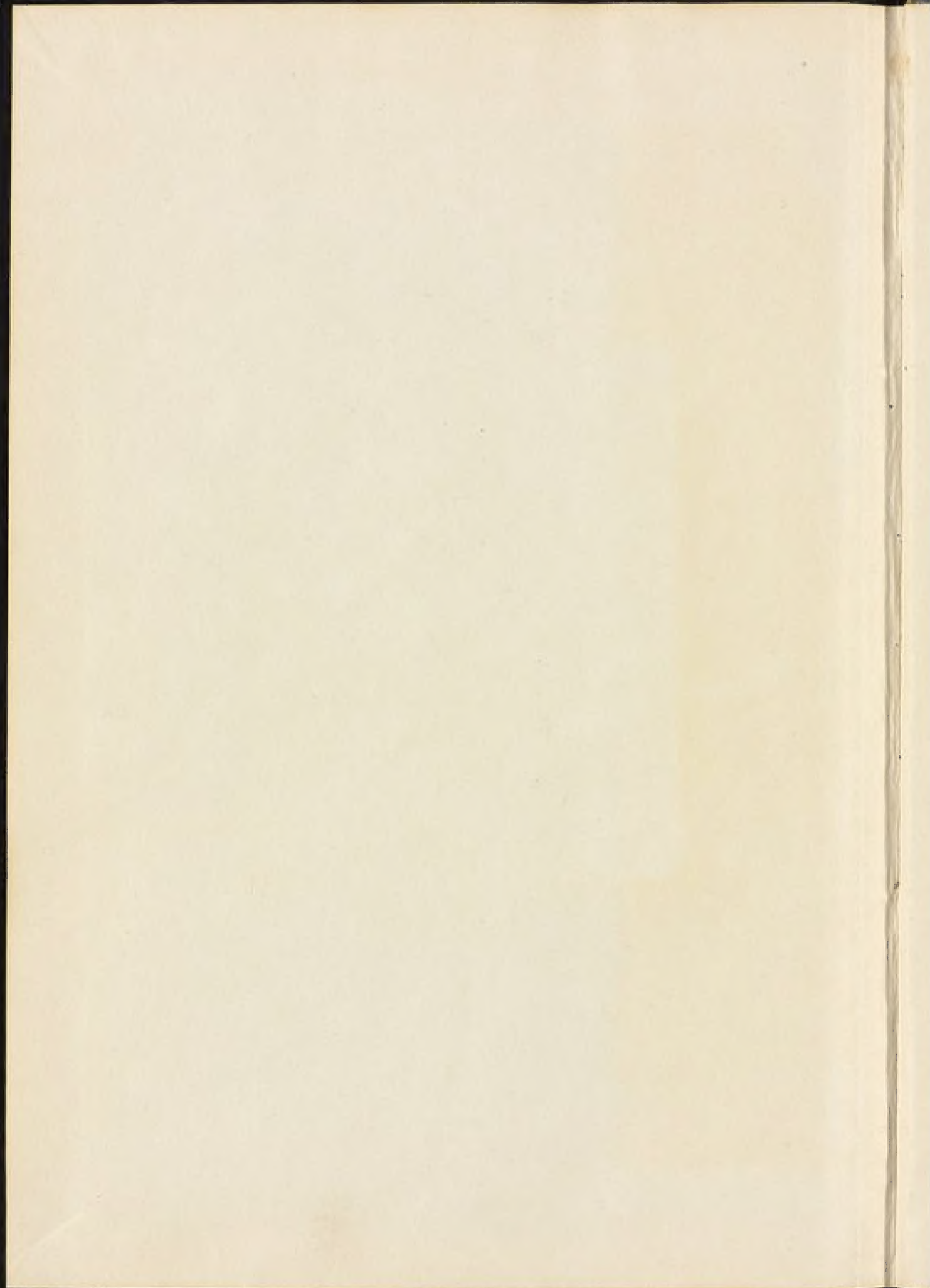
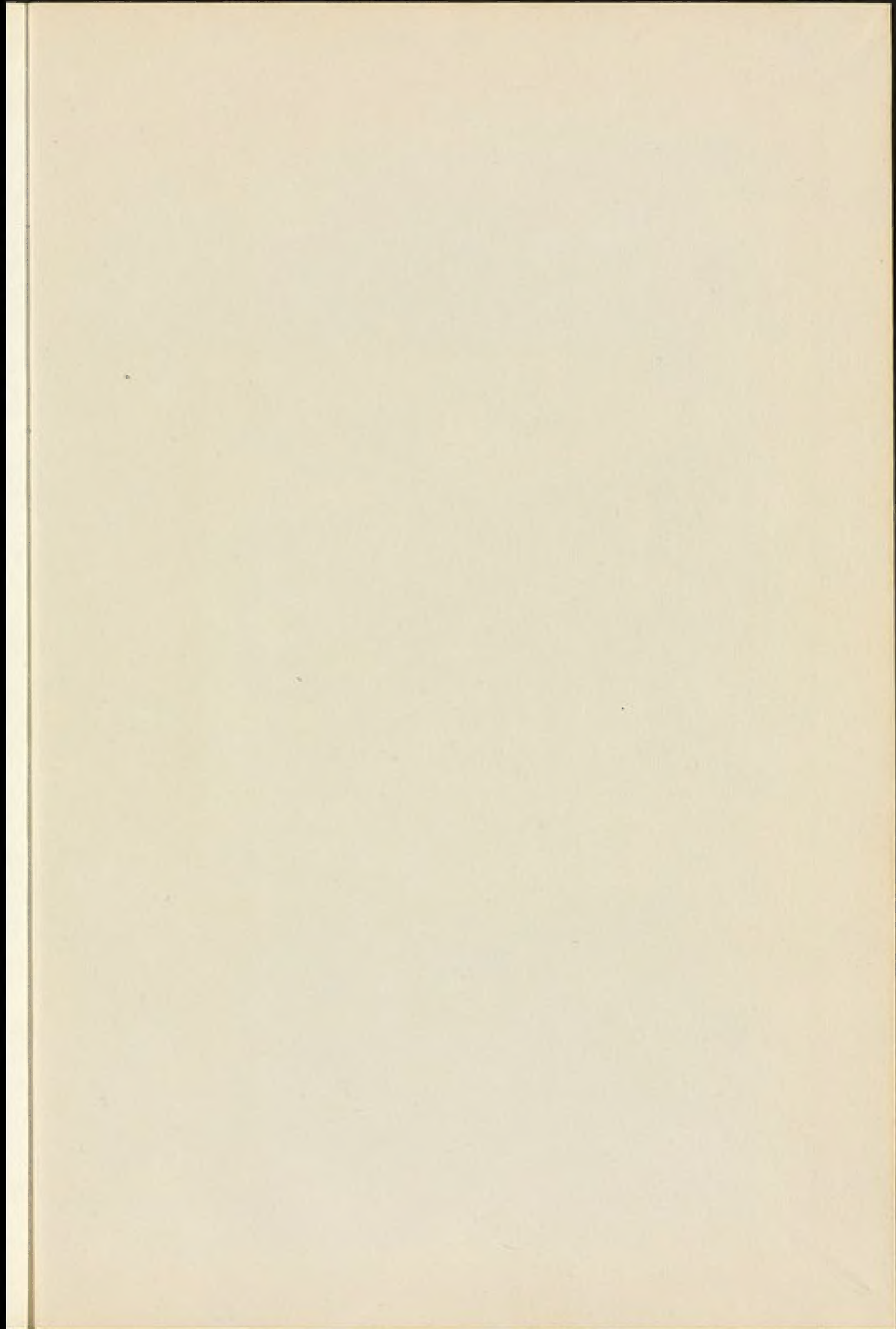
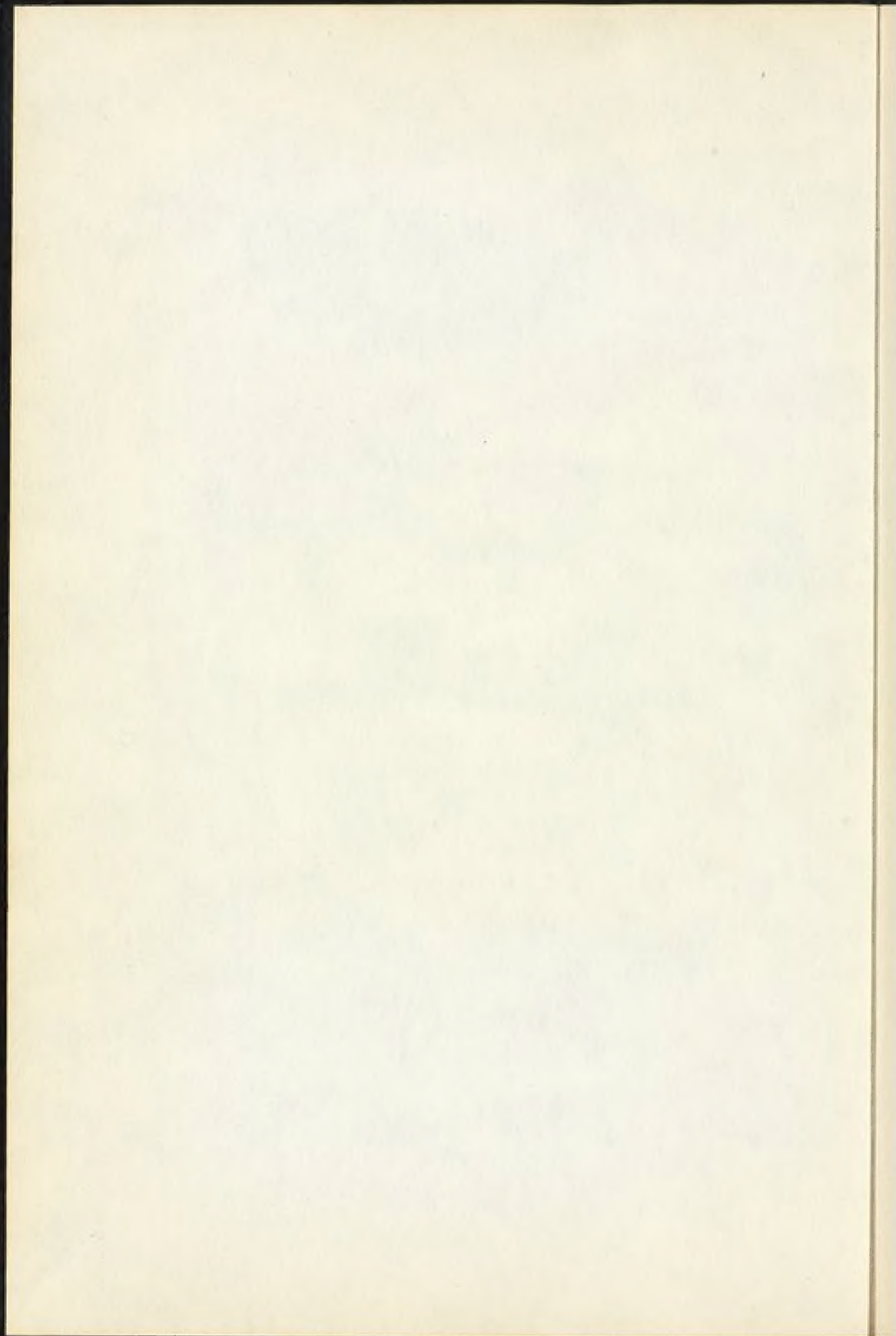


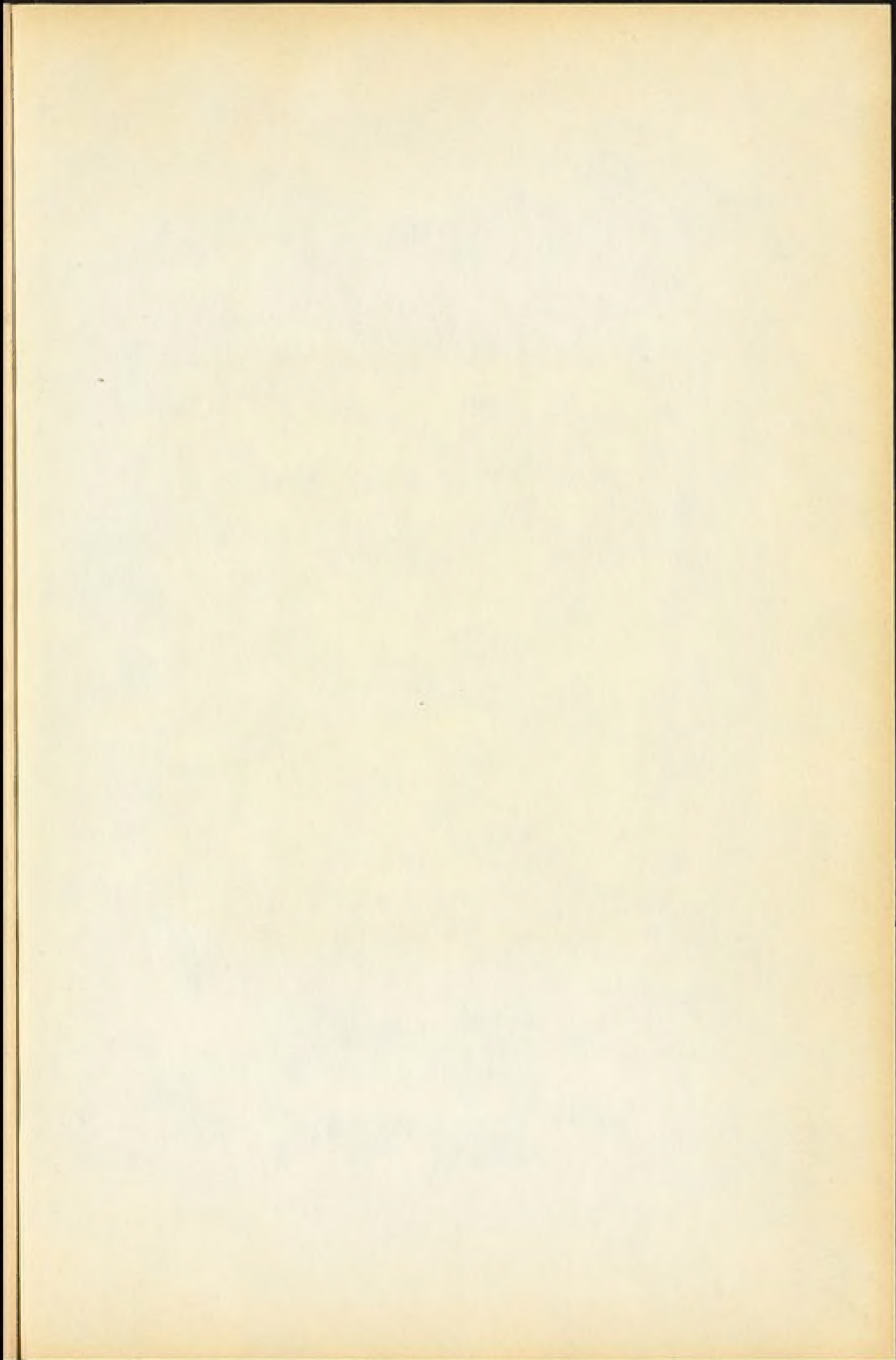
THE LIBRARIES
COLUMBIA UNIVERSITY

GENERAL LIBRARY









مُوافِقُ صَحِيحِ الْمُنْقُولِ

لصَّريحِ المعقول

تأليف

الشيخ الإمام المجتهد ، علامة المعقول والمنقول

شيخ الإسلام ابن تيمية

المولود في سنة ٦٦١ والمتوفى في سنة ٧٢٨ من الهجرة
رحمه الله تعالى ! وغفر لنا وله والمؤمنين !

بتحقيق

محمد محيي الدين عبد الحميد محمد حامد الفقي
أستاذ في كلية أصول الدين و رئيس جماعة أنصار السنة المحمدية

الجزء الأول

هذه الطبعة على نسخة خطية من ذخائر المكتبة المحمودية بالمدينة المنورة

مطبعة السنة المحمدية

١٣٧٠ هـ - ١٩٥١ م

BP
160
• I 25

2/1

~~BP
160
• I 25~~

فهرس

الجزء الأول من كتاب موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول

مقدمة الطبع		في النبي	
١ قانون الرازي وأتباعه في الاستدلال	٤	أهل التحريف والتأويل	
١ دعواهم وجوب تقديم العقل على النقل	»	دعواهم أن الحق هو ما عرف بالعقل	
٢ سبق الغزالي للرازي في هذا القانون	٥	معنى لفظ « التأويل » في القرآن	
» رأى أبي بكر بن العربي في الغزالي	٥	رأى الصحابة والسلف في معنى لفظ « التأويل »	
» القانون العقلي للباقلاني وأبي المعالي	٦	أهل التضليل والتجهيل	
» جعلهم الوصي تابعا لما عرفته عقولهم	»	زعمهم أن الرسول لم يبين المراد من آيات الصفات	
» مشابهة قانون المتكلمين لقانون النصاري	»	تحالفهم في تعيين المشكل والمتشابه من آيات الصفات	
» قانون الجهمية والفلاسفة	»	موقف الفلاسفة والمتكلمين	
» موقف الفلاسفة والمتكلمين والصوفية من النصوص	»	أهل الوهم والتخييل	
» قانون ابن سينا في رسالة الأنصورية	»	زعم الفلاسفة أن الأنبياء تكذب على الجمهور	
» رأى الفلاسفة أن الأنبياء تكذب على الجمهور	»	المفاضلة بين الولي والفيلسوف وبين النبي	
» رأى الباطنية والفلاسفة الصوفية	»	بيان فساد قانون الفلاسفة	

٩	لا بد مع الاستدلال بالنقل من بيان فساد المعارض العقلي	لم ينقل عن النبي صلى الله عليه وسلم فيها كلام أم لا ؟
»	دليل يجل على فساد المعارض العقلي	١٢ إن قيل بالجواز فما وجهه وقد
»	طريق تفصيل الأدلة على فساد المعارض العقلي	نهى الرسول عن الكلام في ذلك
»	تخصيص هذا الكتاب لإبطال دعوى تقديم العقل على النقل	» إن قيل بالجواز فهل يجب ذلك ؟
١٠	لا يجوز أن يتكلم الرسول بكلام مدلوله ومفهومه باطل	» هل نقل عن الرسول ما يقتضى وجوب ذلك ؟
»	القائلون بالتأويل الاصطلاحى يقدحون في الرسول	» هل تكفى المجتهد في أصول الدين غلبة الظن ، أو لا بد من اليقين ؟
»	بيان الرسول ما يجب لله من الأسماء والصفات	» هل يعذر المجتهد في أصول الدين إذا لم يصل فيها إلى اليقين ؟
»	بيان الرسول للحق أكمل من بيان كل أحد	» هل يكاف المجتهد الوصول إلى اليقين في أصول الدين ؟
»	لا بد في القول والفعل من قدرة وعلم وإرادة	» هل يعتبر تكليفه هذا من باب تكليف ما لا يطاق ؟
١١	الرسول أعلم الخلق بالحق	» إذا قيل بالوجوب فلم لم ينص الشارع على ما يعصم من الخطأ ؟
»	قول كثير من الناس في أصول الدين مخالف لما جاء به الرسول	» جواب ابن تيمية المحكم على كل هذه الأسئلة
»	سؤال هام وجه لابن تيمية وهو في مصر	» السؤال الأول وارد بحسب الأوضاع المبتدعة
»	هل يجوز الخوض فيما تكلم الناس فيه من أصول الدين ، وإن	» لا يجوز القول بأن أصول الدين

لم ينقل فيها كلام عن النبي	١٤	ضرب ابن تيمية مثالا لذلك القياس
إثباته تناقض هذا السؤال في نفسه	١٥	برهنته بقياس الأولى على ثبوت
أصول الدين نوعان : مسائل	١٣	وجوب الوجود للاله
ودلائل هذه المسائل	»	برهنته بقياس الأولى على ثبوت
كل مسائل أصول الدين بينت	»	المعاد
في القرآن والسنة بيانا شافيا	١٥	استدلال بعض الفلاسفة والمتكلمين
نقصان عقل من يظن عدم احتمال	»	على ثبوت المعاد غير كاف
النقل على مسائل أصول الدين	»	تفاوت القضاء العقلية لتفاوت
دلائل مسائل أصول الدين وبيانها	١٤	التصور والأذهان
في القرآن والسنة	١٦	حقيقة الإمكان الذهني
دلالة الكتاب والسنة ليست	»	الفرق بين الإمكان الذهني
بطريق الخبر المجرد فقط	»	و بين الإمكان الخارجي
في القرآن أدلة عقلية على أصول	»	بماذا يعلم الإنسان الإمكان الخارجي
الدين لا يقدرها أحد من هؤلاء	»	بمجرد العلم بالإمكان لشي لا يكفي
قدرها	»	في إمكان وقوعه
أمثال القرآن أقيسة شمولية مؤلفة	»	أمثلة من أدلة القرآن العقلية على
من مقدمات يقينية	»	ثبوت المعاد
العلم الإلهي وما يجوز استعماله فيه	»	استدلال القرآن بالنشأة الأولى
من الأدلة	»	على ثبوت المعاد
أقيسة الفلاسفة في المطالب الإلهية	١٧	شرح ابن تيمية لهذا الدليل
لا توصل إلى الحق	»	القرآني
قياس الأولى هو الذي يجوز	١٨	اشتغال القرآن على الأدلة القطعية
استعماله في العلم الإلهي	»	على المطالب الدينية

١٨	أدلة القرآن العقلية على التنزيه	٢١	قول أبي الهذيل بفناء حركات
	والتقدس		أهل الجنة
»	ما أضافه الفلاسفة وسواهم إلى	»	ما التزمه الأشعرى من الباطل
	الله تقدس من الولادة		بسبب أدلته
١٩	أدلة القرآن العقلية على التوحيد	»	التزام المعتزلة وغيرهم نفى الصفات
»	بيان ابن تيمية وتفصيله لهذه الأدلة		والقول بخلق القرآن من أجل
٢٠	اشتغال القرآن والسنة على أصول		أدلتهم
	الدين مسائل ودلائل	»	تفهم رؤية الله في الآخرة وعلمه
»	مسائل الفلاسفة والكلام ودلائلها		على عرشه
	ليست من أصول الدين	٢٢	دخول هذه القوازم الكلامية
»	طريق استدلال أهل الكلام		عند أربابها في أصول الدين
	على حدوث العالم	»	مخالفة هذه القوازم لأصول الدين
»	لم يدع الرسول الناس إلى الإقرار		الحق وفروعه
	بالتعلق بهذا الطريق	»	الابهام والإجمال في معنى أصول
»	إقرار الأشعرى أن طريقة الكلام		الدين عند الكلاميين
	ليست طريقة الرسل	»	بطلان أصول دين من شرع ديننا
»	في مقدمات أدلتهم ما يمنع ثبوت		لم يأذن به الله
	المدعي بها	»	الدليل مزوم لدليله
»	حال من يعتمد على أدلة الكلاميين		يستدل على بطلان الشيء ببطلان
	في أصول دينه		لازمه وعلى ثبوته بثبوت لازمة
٢١	ما التزمه الكلاميون من الباطل	»	لا يترتب على بطلان المزوم
	من أجل أدلتهم		بطلان اللازم
»	قول جهم بفناء الجنة والنار	»	مزوم الباطل باطل

الفلسفة والكلام	٢٢	إذا بطل اللازم بطل الملزوم	»
الاختلاف في تحديد مفهوم الجسم	٢٤	المخلوقات تستلزم ثبوت الخالق	»
ذم السلف لمن يدخل هذه	»	ولا يلزم من عدمها عدم الخالق	»
الاصطلاحات في أصول الدين	»	الدليل الذي يستلزم المدلول يجب	»
متى يجوز استعمال اصطلاحات	»	طرده ولا يجب عكسه	»
الفلسفة والكلام	»	الحديث يجب طرده وعكسه	»
لا بد في النقد من الخبرة بالنقود	»	الطرده والعكس في العلة الثامة	٢٣
وفي الحكم بالحكموم عليه	»	والعلة المفتضية	»
الحاجة إلى معرفة معاني الفلسفة	»	لا يكره مخاطبة أهل الاصطلاح	»
والكلام للحكم عليها بالكتاب	»	باصطلاحهم عند الحاجة	»
جواب سؤال: هل يجوز الخوض	٢٥	كرهه ذلك عند عدم الحاجة	»
في مسائل أصول الدين ؟	»	جواز ترجمة القرآن والحديث	»
ما يعتبر حقيقة من أصول الدين	»	لمن يحتاج إلى ترجمتها	»
لا يجوز الفهم عنه	»	يقرا المسلم كتب الأمم وكلامهم	»
ما هي الأمور التي نهى عنها	»	عند الحاجة	»
الكتاب والسنة ؟	»	سبب ذم السلف للكلام	»
النهى عن القول على الله بغير علم	»	وصف الإمام أحمد لأهل البدع	»
وبغير الحق وعن الجدل في الحق	»	لا بد من وزن معاني الكلام	٢٤
نهى القرآن عن الجدل بالباطل	»	والفلسفة بالكتاب والسنة	»
وفي آيات الله	»	اصطلاحات الفلسفة والكلام	»
نهى القرآن عن التفرق	٢٦	لم ترد في كلام النبي والصحابة	»
موافقة السنة للقرآن في النهي عن	»	والسلف	»
هذه الأمور	»	الاختلاف في تحديد مفاهيم	»

٢٦	لم ينفه الكتاب والسنة عن معرفة أصول الدين	٣٠	كفر من يرتاب في القرآن أو يعرض عنه اتباعا لهواه
٢٧	جواب سؤال: هل يجب الخوض في مسائل أصول الدين ؟	٣١	نعت القرآن للمنافقين
»	معرفة ما جاء به الرسول فرض كفاية	»	في آيات القرآن عبر دالة على ضلال من تحاكم إلى غير الكتاب والسنة
٢٨	تنوع الواجب على الأعيان في هذه المسائل بتنوع قدرهم وحاجاتهم	»	زعم التوفيق بين الأدلة الشرعية وعقليات المشركين وأهل الكتاب
»	جواب سؤال: هل يكفي المجتهد في أصول الدين غلبة الظن ؟	٣٢	المخطيء بالتفريط في اتباع القرآن من أهل الوعيد
»	دعوى وجوب الاستدلال على كل أحد بأدلة تفيد اليقين	»	غفران خطأ المجتهد في طاعة الله ورسوله باطنا وظاهرا
»	خطأ هذه الدعوى في الإطلاق والعموم	»	الاستدلال من القرآن على ذلك
»	قد تكون أدلة الكلام القطعية أغلوطات حقيقية	»	تحقيق الخلاف في مسألة التكليف بما لا يطاق
»	وجوب العلم واليقين فيما أوجبه الله من ذلك	»	القول بجوازه ووقوعه مع التنازع في إطلاق القول عليه بأنه لا يطاق
٢٩	الوجوب مطلق باستطاعة العبد	»	ما اتفقوا عليه أنه لا يطاق وتنازعوا في جواز الأمر به ولم يتنازعوا في عدم وقوعه
»	التفريط في اتباع القرآن أساس الضلال والعجز عن فهمه	»	أسئلة لأنواع الأول
»	من عمل بما في القرآن لا يضل في الدنيا ولا يشقى في الآخرة	٣٣	الاستطاعة المصححة للفعل لا يجب مقارنتها للفعل
		»	الاستطاعة التي يجب معها وجود الفعل مقارنة له

٣٣	أمثلة من القرآن على الاستطاعتين	٣٥	إطلاق القول بتكليف ما لا
»	التنازع فيما أمر به وعلم الله أو	»	يطاق بدعة
»	أخبر أنه لا يكون	»	عدم جواز مقابلة الباطل بالباطل
»	رأى غالبية القدرين في هذه المسألة	»	وإن قصد به الخير
٣٤	مخالفة جمهور الناس لهم ونقضهم	٣٦	لا بد في رد البدعة من العبارة التي
»	لدعواهم	»	لا يشته فيها الحق بالباطل
»	البحث في الفعل الذي لا يطيقه	»	إدخال بعض السلف المجبرة في
»	العاجز عجزاً حقيقياً	»	مسمى القدرة
»	الاتفاق على عدم وقوعه في	»	جواب الزبيدي والأوزاعي لمن
»	الشريعة	»	سألها عن الجبر
»	لم يفتزع في ذلك إلا بعض الغلاة	»	نشرح جواب الزبيدي
»	المائلين إلى الجبر	٣٧	» » الأوزاعي
»	التنازع في جواز الأمر به عقلاً	»	إنكار الثوري لكلمة « جبر »
»	هل يجوز من جهة العقل الأمر	»	وجعله مكانها كلمة « جبل »
»	بالجمع بين التقيضين أو الضدين	»	جواب الأوزاعي في الجبر أقوم
»	زعم بعض الغلاة بوقوع ذلك في	»	من جواب الزبيدي
»	الشريعة	٣٨	الامتناع من إطلاق اللفظ المجمل
»	محاولة استدلالهم على دعواهم من	»	المشبه
»	القرآن	»	مروريات عن الخلال في كراهية
٣٥	تنوع النزاع في مسألة التكليف	»	القول بكلمة « أجبر الله »
»	بما لا يطاق تارة إلى الفعل المأمور	»	رأى الإمام أحمد في ذلك
»	به وتارة إلى جواز الأمر	»	قصة ابن حنبل مع أحمد بن علي
»	رد شبهة من جعلها قسماً واحداً	»	في رده على جبري وقدري
»	وادعى تكليف ما لا يطاق مطلقاً		

الحكم والفرقان	٣٨	لا يرد على المبتدعة باصطلاحات الكلام إلا الخبير بها
بدع الخالفين هي إمامهم وفرقائهم	٤٢	المعنى الحق الذي عبر عنه المبتدعة بكلمة « جبر »
من هم الحرفون للحكم عن مواضعه ؟	»	المعنى الحق الذي سموه جبرا
قول القائل إذا تعارضت الأدلة السمعية والعقائدية والرد عليه	٤٣	لا ينافي الأمر والنهي ولا حسن الفعل وقبحه
بناء قوله على ثلاث مقدمات كلها باطلة	»	هل الشارع لم يوجد نصا يعصم من المهالك في أصول الدين ؟
دليل يجل على فساد هذا القول بعدم جواز تعارض القطعيين	»	جواب ابن تيمية على السؤال السابق
وجوب تقديم القطعي على الظني وال ترجيح بين الظنيين	٤٤	هذا السؤال منشؤه الإعراض عن الكتاب والسنة
كل دليل سمى قطعي يمتنع أن يعارض قطعي عقلي	»	نص الشارع على كل ما يعصم من المهالك في أصول الدين
منشأ الخطأ تقديرات يلزم عنها لو ازم باطلة يثبتونها	»	القرآن هو الحاكم بين الناس فيما اختلفوا فيه
أمثلة لذلك من كلام علماء الكلام موقفهم من أفعال العباد	٤٥	الواجب معرفته ليكون الحكم في الخلافات الدينية صحيحا
حجج المعتزلة والجبرية في هذه المسألة	»	معرفة معاني الكتاب والسنة ومعرفة معاني ألفاظ الخالفين
إبطال أهل السنة والمعتزلة لحجة الجبرية	٤٦	نهى السلف عن إطلاق موارد النزاع
إبطال حجة المعتزلة وأهل السنة في الرد على الجبرية	»	كلام الله ورسوله هما الإمام في
التعارض بين الدليل السمعي	٤٧	

والعقل معلوم الفساد بالضرورة	٥٢	الرأى في تكفير مخالف الحق
٤٧ تفصيل الأدلة في فساد مقدماتهم		من أهل الصلاة
الثلثة التي بنوا عليها قولهم	»	رأى الأشعرية والفقهاء
« إذا تعارض العقل والنقل »		وأبى إسحاق
» الدليل الأول عن تحديد المراد	٥٣	دلالة العقل ودلالة المعجزة
من الدالين	»	جلاء الأدلة في القرآن على أصول
» الدليل الثاني منع انحصار القسمة		الإسلام
فيما ذكره القائل	٥٤	طريق المتكلمين وغيرهم في إثبات
الدليل الثالث تحديد المراد بقولهم		حدوث العالم من في الجسمية ليست
« إن العقل أصل النقل		طريق الرسول ولا الصحابة
» ليس العقل أصلاً في ثبوت الشرع		والتابعين
في نفسه	»	عدم توقف العلم بصدق الرسول
٤٩ تحديد مفهوم « كلمة العقل » الذي		على هذه الطريق
يجب تقديم أدلته على النقل	»	الدليل الرابع : ليس في القرآن
٥٠ تقديم السمع لا يقدح في العقل		والسنة متواترها وآحادها ذكر
المزعوم أنه أصله		ما يدل على طريق الفلاسفة
٥١ القول بتقديم المقولات التي يعلم		والمتكلمين وليس فيه ذكر الجسم
بها صحة السمع		والتحيز والجهة لا ينفي ولا إثبات
» أدلة تفصيلية على فساد قانون	»	لا يتوقف الإيمان بالرسول على
الفلسفة والكلام في المعارف الإلهية		شيء لم يخبروا به عمالدين به المتكلمين
» العلم بصدق الرسول لا يتوقف	»	الدليل الخامس فساد طرقهم في
على العقليات المعارضة له		إثبات حدوث الأجسام وإمكانها
» هل العلم بالصانع فطري ضروري		وإمكان صفاتها
أو نظري ؟	٥٥	امتناع أن يكون العلم بالصانع

موقوفا على هذه الطرق الفاسدة	
٥٥ الدليل السادس ليس في إثبات	بأن المقصود خطاب الجمهور بما
الصفات مخالفة لموجب العقل	يتخيلون به أن الرب جسم عظيم
٥٦ من خالف صحيح المنقول خالف	الرد على الاعتراض الأول بوجوده
أيضا صريح المعقول	الدليل الأول : في القول بهذا
٥ اعترض على من قالوا : إن إثبات	الاعتراض إثبات معارضة السمع
الصانع بطريق حدوث الأعراض	للسمع
ولزومها للأجسام ، وأن مستلزم	الدليل الثاني : إثبات أن الرسول
الحادث فهو حادث - طريق لم	لم يدع الناس هذه الطريق
يدع الأنبياء إليها	الدليل الثاني من القرآن والحديث
٥ الاعتراض الأول بمنع القول أن	الدليل الثالث : ما استشهد به
الأنبياء لم يدعوا إليها	المعارضون من أقوال الأنبياء غير
٥ زعم المعارضين أن التحليل استدلال	دال على دعواهم
بطريقهم في إثبات الصانع	٦١ قصة التحليل ومعنى الأفعال فيها
٥٧ دعواهم أن في القرآن دلالة على	يدل على تقيض دعواهم
أنه ليس بجسم	٦٢ تصنيف الرازي « السر المكتوم »
٥ دعواهم أن التجسيم نفي	على مذهب عباد الكواكب
٥ استدلال ابن سينا وأتباعه والرازي	اعتراض المعارضين أن التحليل
بالأفول على الإمكان	إنما أراد أن هذا رب العالمين
٥٨ الاعتراض الثاني بتسليم عدم	رد الاعتراض بأن قصة التحليل
دعوة الأنبياء بهذه الطريق	حجة عليهم
ولسكنهم أحالوا الفاس في معرفة	٥ فساد قول من جعل الأفول
الله على العقل	بمعنى الإمكان
٥ قول ملائدة الفلاسفة والباطنية	٦٣ قضية « كل متحرك محدث

« الأجسام متماثلة »	أو كل متحرك ممكن » ليست
٦٦ تفسير لفظ « كفاء »	ضرورية فطرية
» قوله تعالى « لم يكن له كفواً أحد » لا ينفي انتصافه بصفات السكال	٦٣ تحديد معنى التغيير في قضية
» القول بمائلة كل ماله حقيقة وصفته وقدمه لماله هذه الأمور باطل عقلاً وسمعاً	» كل متغير يحدث أو ممكن »
٦٧ الدليل الرابع على فساد قول المعترضين بأن في القرآن ما يدل على طريقهم	» رد استدلالهم على نفي الصفات بكلمة « أحد أو واحد » في القرآن
» إن كان في القرآن ما يدل على مقدمة واحدة من دليلهم فليس فيه مطلقاً بقية المقدمات	٦٤ إبطال تفسيرهم لكلمة أحد بآيات قرآنية
» تفسير لفظ « الجسم » الواردة في القرآن ذكر مقدمة واحدة فقط من الدليل في القرآن لا يفهم منه ذكر الدليل كله	» تعدد ورود كلمة أحد في القرآن بنير المعنى الذي قصدوه
٦٨ خفاء قضايا أدلة الفلسفة والكلام في إثبات الصانع	٦٥ كلمة « الصمد » تدل على إثبات الصفات لا على نفيها
» زعم أن استلزام الأجسام للحوادث ظاهر	» قوله تعالى « ليس كمثل شيء » وقوله « هل تعلم له سمياً » لا يدل على نفي الصفات
» الرد على هذا الزعم وإثبات أن هذه المقدمة منشأ غلط كثير من الناس	» احتجاجهم بقولهم « الأجسام متماثلة »
	» هذا التماثل يعلم بالعقل لا من اللغة
	» معنى لفظ المثل في اللغة
	» اللغة تدل على أن الإنسانين المشتركين في كثير من الذاتيات والخواص قد لا يكون أحدهما مثل الآخر
	٦٦ لم ينزل القرآن بلغة من قال

٦٧	ألفاظ : الحادث والممكن والتمييز	٧٢	مراد ملاحدة الفلاسفة بحديث
	والجسم والجهة والحركة والتركيب	»	مفهوم الحدوث عند الفلاسفة
	ألفاظ مجملة تناول أنواعا مختلفة		لا يعرف من اللغات
٦٨	المعنى الحق في قول القائلين	»	القول بحديث المسالم كما فهمه
	بأن القرآن قديم أو غير مخلوق		الفلاسفة ليس قول الأنبياء
٦٩	مورد النزاع في قضية « ما لا يسبق	»	قول أرسطو بقدوم العالم
	الحوادث فهو حادث » والمعنى	٧٣	رأى القارابي وابن رشد وابن سينا
	الأول لهذه القضية	»	الدليل الخامس على فساد قول
»	بطلان زعم الفلاسفة أن الفلك		من قال : إن القرآن يدل على
	لم يزل متحركا بخلاف كون الله		طريقه في إثبات الصانع ونفى
	لم يزل متكلما أو لم يزل فاعلا		صفاته
	أو قادرا	»	نفي الجسمية عن الله لا يدل على
٧٠	القرآن دال على أن العالم ومادته		نفي صفاته ولا على تنزيهه عن
	حادثين مخلوقين لله		النقائص
»	رأى الفلاسفة أن مادة العالم قديمة	»	تقدير مناظرة بين مثبت ونافي
»	القول بأن القرآن دل على إبطال		للصفات
	حوادث لا أول لها وائرذ عليه	٧٤	نفي الملحد للأسماء والصفات
٧١	ما استشهد به القائلون بذلك من		والرد عليه
	القرآن غير دال على دعواهم	٧٥	الأدلة على فساد قول القائلين بأن
»	قضية حدوث المسالم أو عدم		السمع يدل على إثبات الصفات
	حدوثه وتحديد معنى لفظ العالم		ولكن العقل يدل على النفي
»	تحديد معنى حدوث العالم عند		فيجب التزام ما دل عليه العقل
	الأنبياء	»	إلزامهم بالتناقض أو بالجهل
٧٢	مراد الجهة بحديث المسالم		بطرق الأنبياء

٧٥	الدليل الثاني : صدق الرسول	٨٢	النبوة لاتنال بالاجتهاد
»	يعلم بطرق متعددة لا تحتاج إلى هذا النفي العقلي	٨٣	اعتراض على الدليل السادس والرد عليه
»	موسى بن ميمون في اليهود كالغزالي في المسلمين	٨٤	الدليل السابع : الممكن هو تقديم الأدلة الشرعية لا العقلية
»	الدليل الثالث : كل من آمنوا بالرسول وهم أمم كثيرة لم تحتاج في إيمانها إلى طريق الفلاسفة والمنسكلمين	٨٥	الشرع في نفسه صادق والعلم بذلك ممكن ورد الناس إليه ممكن
»	الرابع : بيان فساد أقوالهم المخالفة لنصرة الأنبياء كما سيذكر	٨٦	كل ما خالف النصوص الصريحة شبهات فاسدة يعلم بالعقل بطلانها
»	الخامس : توافق الأدلة العقلية الصحيحة وما أخبرت به الأنبياء	»	الدليل الثامن المسائل التي تعارض فيها العقل والسمع غير بينة ولا معروفة بصريح العقل
»	المود إلى إثبات فساد قول من قال : إذا تعارض العقل والنقل	٨٧	لا يوجد ذلك إلا في حديث مكذوب أو في دلالة ضعيفة غلط المستدل بها على الشرع
»	قدم العقل على النقل بدليل رابع إما أن يكون العقل عالماً بصدق الرسول أو غير عالم فإن لم يكن	٨٧	مثال الأول : حديث عرق الخيل الذي كذبه بعض الناس على أصحاب حاد
»	عالمًا امتنع المتعارض ، وإن كان عالماً علم ثبوت ما أخبر به الرسول في نفس الأمر	»	مثال الثاني الحديث القدسي « عبادي مرضت فلم تعدني الخ »
٧٩	الدليل الخامس	٨٧	ليس في الحديث الصحيح مخالفة لسمع ولا عقل
٨٠	الدليل السادس : إذا تعارض الشرع والعقل وجب تقديم الشرع	»	معنى الحديث ومراد قائله مخالفة أتباع إرسطو له
		٨٨	

٨٨	في المنطق من الخطأ ما لا ريب فيه	٩١	ما نقل في كتاب مقالات
٨٩	كلام إرسطو وأتباعه والفارابي		الإسلاميين للأشعري وكتاب
	وابن سينا والسهروزي وابن		الدقاتي للقاضي أبي بكر عن آراء
	رشد في الإلهيات فيه مخالفة		الفرق
	للعقل والنقل	٩٢	مصير كثير من الفلاسفة والمتكلمين
»	ما في كلام العلاف والنظام		والصوفية إلى الحيرة في النهاية
	وأبي الحسين البصري والنجار	»	حيرة الشهرستاني وأبو عبد الله
	والضرارية والكلاية والكرامية		الرازي
	والأشعرية من مخالفة للعقل	٩٣	رجوع الرازي إلى طريقة القرآن
	والنقل		في الصفات
»	ما في كلام أتباع أئمة الفقهاء من	»	حيرة ابن أبي الحديد وهو من
	بدع ومخالفة للنقل		فضلاء الشيعة المعتزلة المتفلسفة
٩٠	النصوص الثابتة لم يعارضها قط	»	توقف الغزالي في النهاية وإحاطته
	معقول صريح		إلى الكشف الصوفي
»	الدليل التاسع : عدم انضباط	٩٤	طريق الغزالي في مناظرة الفلاسفة
	القول بتقديم معقول الإنسان		إبطال بلا إثبات
	على النصوص النبوية	»	خطر معرفة الكلام والفلسفة
»	التناقض بين المتكلمين وآرائهم		من غير المعرفة التامة بالكتاب
»	مناقضة أصل الشيعة والمعتزلة		والسنة
	وهو التوحيد والعدل لأصل	»	حيرة الكلاميين في أصول مسائل
	مخالفتهم من متكلمة أهل الإثبات		الإلهيات وتناقضهم فيها
٩١	المعتزلة أكثر اختلافاً من متكلمة	٩٥	الهدى فيها جاء به الرسول
	أهل الإثبات	٩٧	كل ما عارضوا به الشرع من
»	الشيعة أعظم تفرقا واختلافاً من		العقليات يعلم بالعقل الصريح
	المعتزلة والفلاسفة لا يجمعهم جامع		بطلانه

٩٧	لم يصل أساطين الفلسفة والكلام إلى معقول يناقض الكتاب والسنة	١٠٣	جواب ثالث يثبت منه إزام المعارض بعدم الثقة بشيء مما أخبر به الرسول
٩٨	أهل الجمل البسيط أو المركب من الفلاسفة والمتكلمين	١٠٤	جواب رابع عن تسليمهم بأن السمع يعلم أن أقسام العلوم ثلاثة
»	الدليل العاشر معارضة دليلهم بنظير ما قالوه	١٠٥	التكلم مع هؤلاء المعارضين في تحقيق النبوة
٩٩	ليس عند المعارضين معقول سالم عن المعارضة	»	لا يتكلم في معارضة العقل للنقل مع منكري النبوة وإنما يتكلم معهم في إثبات النبوات
١٠٠	اعتراض على هذا الدليل والرد عليه بجوابين	١٠٦	قيام الأدلة العقلية اليقينية على نبوة الأنبياء
»	الجواب الأول امتناع تعارض القطعيين من السمع والعقل	»	تناقض الفائلين بمعارضة العقل للسمع
»	الجواب الثاني الأدلة العقلية المعارضة للسمع غير الأدلة التي يعلم بها صدق الرسول	»	القدح في النبوة قدح في الأدلة العقلية
١٠١	اعتراض على هذا وجوابه	١٠٧	اعتراضات وأجوبتها على ذلك
١٠٣	موقف الناس مما جاء به الرسول	»	اعتراض بتجوير نفى النص عند قيام الدليل العقلي القطعي
»	اعتراض بالشهادة بصحتها لا يعارض العقل	١٠٧	إثبات بطلان هذا الزعم بوجهين
»	لا يجوز أن يكون صدق الرسول مشروطاً بعدم معارض	١٠٨	اعتراض وجوابه
»	جواب ثان : إثبات التناقض في الاعتراض	»	الجواب الخامس عن الاعتراض بالشهادة بصحة ما لا يعارض العقل

- ١٠٨ الدليل المشروط بعدم المعارض
لا يكون قطعيا . وهذا ينتج عدم
التعارض الذي يقول به الخصم
- ١٠٩ الاعتذار بعدم الشك في صدق
الرسول بل في صدق الناقل
ودلالة المنقول
- » بطلان هذا العذر من وجوه
- » الدليل الأول على بطلان هذا العذر
- » » » » الثاني » » »
- » » » » الثالث » » » ١١٠
- » » » » الرابع » » »
- » » » » الخامس » » »
- » العقل ليس دليلا مستقلا في
تفاصيل الأمور الإلهية
- ١١١ لا يمكن توقف التصديق بالرسول
على شرط
- ١١٢ اعتراض على الدليل الخامس ورده
- ١١٣ الحق في معنى معنى الدليل العقلي
- » الدليل الحادى عشر على فساد
قول من قال « إذا تعارض العقل
والنقل »
- » قد لا يكون الدليل العقلي أو
السمعى دليلا في نفس الأمر
- ١١٣ المتبعون للكتاب والسنة
مؤمنون بدلالة ما جاء به الشرع
في باب الإيمان بالله تعالى وأسمائه
واليوم الآخر وما يتبع ذلك
- » اتفاق المتنازعين بعد السلف على
أن الكتاب والسنة مثبتان للأسماء
والصفات وغيرها
- » التنازع في دلالة النقل على ذلك
أهى قطعية أم ظنية ؟ وهل لهذه
الدلالة معارض عقلية أم لا ؟
- ١١٤ أهل الحق لا يطعنون في جنس
الأدلة العقلية
- » الدليل الثاني عشر كل ما عارض
الشرع من العقلية فالعقل يعلم
فساده
- ١١٥ الدليل الثالث عشر : الأمور
السمعية معلومة من الدين
بالضرورة ، فيكون معارضها معلوم
الفساد بالضرورة
- » الدليل الرابع عشر : نقل الصحابة
والتابعون بالتواتر عن الرسول
مقاصده ومراميه والنقل المتواتر
يفيد العلم اليقيني

- ١١٦ للنقول عن الرسول شيثان :
الفاظه وأفعاله ، ومعاني ألفاظه
ومقاصده بأفعاله
- » قد يكون المتواتر عند قوم غير
متواتر عند آخرين
- » الدليل الخامس عشر : مناط
المدح أو الذم في الدليل كونه
شرعياً أو بدعياً ، والشرعي
لا يقابل بالعقلي
- ١١٧ معنى كون الدليل الشرعي عقلياً
وسمعيّاً
- » دلالة القرآن على الأدلة العقلية
» الأدلة المحرمة عند الشارع
- ١١٨ الدليل العقلي أو السمعي غير
الشرعيين
- » الدليل السادس عشر : غاية
المشهورين بالإسلام من هؤلاء
الكلاميين التأويل أو التفويض
- » التأويل المقبول وغير المقبول
» تأويلات الكلاميين تنافض
ما قاله الرسول
- ١١٩ القول في التفويض
- » حقيقة قول المدعين للتفويض
إن الله ورسوله لم يبيننا الحق
ولا أوضحه
- ١١٩ احتجاج الفلاسفة للملاحدة بما
ذهب إليه المفوضون
- » رمى الفلاسفة للكلاميين
بالتناقض
- ١٢٠ رأي ابن سينا وأتباعه القرامطة
في آيات الصفات وغيرها
- » اللوازم الباطلة لقول أكابر
المفوضين
- ١٢١ رد على المفوضة في آيات الصفات
- » لماذا كان يقف بعض السلف
عند لفظ « الله » من قوله تعالى
« وما يعلم تأويله إلا الله »
- » فهم السلف لمعنى لفظ « التأويل »
- ١٢٢ تأويل ما أخبر الله به عن نفسه
هو نفس الحقيقة التي أخبر عنها
- » رأي مالك وربيعة وابن حنبل
وابن الماجشون في آيات الصفات
- » رد ابن حنبل على الجهمية
والزنادقة
- ١٢٣ خطأ من يقول : إن التأويل
الذي هو تفسيره وبيان المراد به
لا يعلمه إلا الله
- » الدليل السابع عشر : المعارضون
للتفويض بالمعقليات يبنون أمرهم على
أقوال مشبهة بحجة

- ١٢٥ الأمر بالشئ هل يكون أمراً
يلوازمه ونهياً عن ضده ؟
- » مسألة ما لا يتم الواجب إلا به
فهو واجب وغلط الناس فيها
- ١٢٧ شبهة الكهفي أن الشريعة
لامباح فيها والرد على شبهته
- ١٢٨ حقيقة الواجب في الكفارة هو
القدر المشترك بين الثلاثة
- » وجود المطلق ذهني فقط والكلّي
لا وجود له في الخارج مطلقاً
- » رأى الفلاسفة في وجود المطلق
والرد عليه
- ١٢٩ اعتقاد الفلاسفة في الوجود
الواجب أنه وجود مطلق بشرط
الإطلاق
- ١٣٠ منطق الفلاسفة وما فيه من
سفسطة وقرمطة
- » مسألة اشتباه الأخت بالأجنبية
والمذكى بالميت
- ١٣١ تحقيق النهي في آية (ولا تلبسوا
الحق بالباطل وتكتموا الحق)
- » التقليد في الحق مستلزم للكتمان
- ١٣٢ اللبس في بدع الفلاسفة والكلام
والتصوف
- ١٣٢ مقدمة كتاب الإمام أحمد في
الرد على الزنادقة والجهمية
- ١٣٣ معنى لفظ العقل في الفلسفة
ومباينته لمعناه في اللغة
- » اصطلاحات فلسفية لا تفر
معانيها الفلسفية لغة القرآن
- ١٣٤ معنى لفظ التوحيد والواحد في
اصطلاحات الفلسفة ومباينته
لمعناها في الإسلام
- ١٣٥ التوحيد الحق
- » أقسام التوحيد عند بعض علماء
الكلام وما فيها من لبس وباطل
- ١٣٦ ليس كل مقر بأن الله رب كل
شئ يعتبر عابداً له دون سواء
- » إقرار عامة المشركين بأن الله
خالق كل شئ
- ١٣٧ توحيد الفلاسفة والكلاميين
وما فيه من خلل وفساد
- ١٣٨ موقف المسلم الحق في مناظرة
الفلاسفة والكلاميين وغيرهم
من المبتدعين
- » كتاب الله هو الذي يفصل في
كل نزاع بين الناس
- » مناظرة الإمام أحمد للجهمية لما
دعوه إلى الحقنة

١٣٩	كيفية مناظرة المسلم للفلاسفة	١٤٦	تعريف الكافر
»	والكلاميين	»	دعوى بعض السكلاميين أن
١٤٠	رأى أبى يوسف والشافعى والإمام	»	الكفر هو مخالفة علم الكلام
»	أحمد فى أهل الكلام	»	المعروف بمجرد العقل والرد عليهم
»	سبب ذم السلف للكلام وأهله	١٤٧	السكفر لا يكون إلا بتكذيب
١٤١	المناظرة بالألفاظ المحدثنة الجملة	»	الرسول فيما أخبر به والامتناع
»	المبتدعة	»	عن متابعتها
»	ما احتج به علماء السنة على من	»	تعليق السكفر بما يتعلق به الإيمان
»	دعاهم إلى القول بخلق القرآن	١٤٨	عدة المعارضين للنصوص النبوية
»	مقامات الخطاب	»	أقوال مشبهة بحجة
»	مقام الخطاب فى دفع من يلزم	»	ما هى السنة وما هى البدعة
»	ببدعة	»	من مثبتى الصفات بالحشوية
»	مقام الخطاب فى مقام الدعوة	»	وأنه إفك
»	للغير والبيان له	»	اتفاق السلف على أن القرآن غير
١٤٣	الرسول صلى الله عليه وسلم فى	»	مخلوق ورؤية الله فى الآخرة وأن
»	مخاطباته	»	الله فوق العالم
»	معنى المعية وبيان الإمام أحمد لها	»	من حكى الإجماع على ذلك من
١٤٤	مقام الخطاب فى مقام الإجابة	»	الأئمة
»	لمعارض العقل	»	أدلة الجهمية على نفى الرؤية ونفى
١٤٥	الألفاظ نوعان : نوع فى الكتاب	»	كلام الله بالقرآن
»	والسنة ، والثانى فى كلام أهل	١٤٩	الرد على هذه الأدلة
»	الإجماع	١٥٠	قسما البدعة عند الشافعى
١٤٦	موقفنا من الألفاظ التى ليس لها	»	ذم السلف للجهمية والمشبهة
»	أصل فى الشرع بالحيز والجوهر	»	حجة المعتزلة والجهمية فى نفى
»	والعرض	»	الصفات والرد عليها

- ١٥٠ افتراق طرق مثبتة الرؤية في الرد على أولئك
- ١٥١ متأخرو الأشعرية يشبهون المعتزلة في نفي الرؤية
- » طريق أهل السنة والحديث في مناظرة نفاة الرؤية والصفات
- ١٥٢ الأدلة العقلية تبين جواز الرؤية وإمكانها
- » ما تعارض به نصوص الإثبات من كلام النفاة والرد على المعارضات
- ١٥٣ مراعاة المعاني الصحيحة المعلومة بالشرع والعقل طريقة السلف والأئمة
- » من تكلم بلفظ مبتدع فيه حق وباطل عند مبتدعا
- ١٥٤ إنكار الأئمة على من ناظر القدرة بالفاظ مبتدعة
- » لفظ الجبر وما يراد به
- ١٥٥ كلمة « اللفظ » وما يراد بها
- » بحث في تكلم الله بالقرآن
- ١٥٦ فرق بين سماعك كلام المتكلم منه وبين سماعك إياه من المبلغ عنه
- ١٥٧ معنى قول المسلمين: إن هذا القرآن كلام الله
- » حقيقة معنى قول القائلين بأن هذا القرآن مخلوق
- ١٥٨ قول الإمام أحمد « اللفظية جهمية »
- » افتراق الجهمية في مسألة كلام الله بالقرآن
- » تبديد الإمام أحمد لمن قال « لفظنا بالقرآن غير مخلوق وتلاوته له غير مخلوقة » وكذلك من قال: لفظي بالقرآن مخلوق
- » افتراق أهل الحديث في (اللفظ بالقرآن) هل هو مخلوق أو غير مخلوق ؟ ومرادهم من هذا
- » رأى البخارى ومسلم ومن تابعهما في هذا
- ١٥٩ لم يختلف أهل السنة في شيء إلا في مسألة « اللفظ »
- » تنازع العلماء في لفظ العمل المطلق
- ١٦٠ لفظ « التلاوة والقراءة واللفظ » مجمل مشترك
- » حكاية كل طائفة من النفاة والمثبة في مسألة التلاوة قولها عن الإمام أحمد

- ١٦٠ قول البخارى : إن كلتا الطائفتين لم تفقه كلام الإمام لدقته
- ١٦١ إرث التفرق في هذه المسألة في أتباع الطائفتين
- » القائلون بأن اللفظ بالقرآن غير مخلوق
- » القائلون بتفويض هذا الرأي
- » ما اتفقت فيه الطائفتان في هذه الناحية
- » هل تعتبر ترجمة كلام الله كلاماً لله ؟
- » إنكار أهل السنة والمعتزلة هذا الزعم من ابن كلاب
- » موافقة الأشعرى للإمام أحمد في هذه المسألة
- ١٦٢ رأى أبى نعيم وابن منده في مسألة « اللفظ »
- » الإنكار على الطائفتين مستفيض عن الإمام أحمد
- ١٦٣ منع كبار الأئمة من إطلاق الألفاظ المبتدعة الجملة المشتبهة وسببه
- ١٦٤ أصول ثلاثة بنى عليها الدين
- ١٦٥ بم يعرف الصواب من الخطأ ؟
- ١٦٥ التناقض الخاص والطلق
- » الدلالة الدالة على العلم لا تتعارض ولا تنقض
- ١٦٦ لماذا ضل الكلاميون ؟
- » رأى الجهمية في الإله والرد عليهم
- ١٦٧ المبتدعة يحملون بدعهم أصول دينهم
- » المظالم التي أرتكبتها الجهمية في معتقدهم
- » موقف أهل العلم والإيمان من آيات الصفات
- ١٦٨ نفي الله علم تأويل المنشبهات لاعلم تفسيرها
- » رأى مالك وربيعة في الاستواء
- » خطأ من جعل الاستواء خفة عشر وجها
- ١٦٩ « استوى على » نص في معنى واحد لا يحتمل معنى آخر
- » الدليل الثامن عشر : تدليل على فساد أدلتهم العقلية
- » فساد دليلهم في نفي الصفات
- ١٧٠ هل هناك مغايرة بين الصفة والموصوف ؟

- ١٧٠ الدور الجائز والمتنوع ومعنى اصطلاح « الافتقار إلى الغير »
- ١٧١ إثبات الصفات لا يلزم منه افتقار الله إلى غيره
- » جعل وجود كل صفة عين وجود الأخرى يلزم منه جعل وجود كل شيء عين وجود الله
- ١٧٢ صفات الإله عند الجهمية تدور بين السلب والإضافة
- » توحيدهم يناقى توحيد القرآن
- ١٧٣ نهاية التوحيد عند النفاة جعلهم الإله هو الوجود المطلق
- » أدلة مفصلة على بطلان رأي نفاة الصفات
- » بطلان جعل وجود الصفة عين وجود الأخرى
- » بطلان رأي من جعل الصفة عين موصوفها
- ١٧٤ ينتفي في الخارج وجود الوجود المطلق بشرط الإطلاق أو بشرط سلب الأمور الثبوتية أو لا بشرط
- ١٧٥ الماهية والوجود ، وأصل الفلاسفة أن الوجود يعرض للحقائق الثابتة في الخارج
- ١٧٦ اعتراف ابن سينا أنه على عقيدة الحاكم القاطن رأى ملاحظة المتصوفة في الإله
- » معنى « إن الكل الطبيعي موجود في الخارج »
- ١٧٧ بطلان زعم كلية الوجود في الخارج حين وجوده في الخارج
- » تعريف الكل وحل شبه الكلاميين والفلاسفة فيه
- ١٧٨ حيرة الكلام والفلاسفة في وجود الله ، هل هو ماهيته أم هو زائد على ماهيته ؟ وتفصيل شبهاتهم
- » أقوال ثلاثة ذكرها الرازي وأتباعه في وجود الإله والرد عليها
- ١٨٠ أساس الخطأ جعل الوجود في الخارج هو الموجود في الذهن وجعل الوجود الواجب هو الوجود المطلق
- ١٨١ مما أضل الفلسفة والكلام نقل اصطلاحاتهم من لغات أخرى بمعناها إلى اللغة العربية التي تنفي ذلك المعنى
- » الواجب على من يناظر الفلاسفة أن يكون خبيراً بمعانيهم العقلية البينة ولا يوافقهم على لفظ مجمل

- ١٨١ نفع ذلك في الشرع والعقل
- ١٨٢ الفرق بين مخاطبة النبي والإخبار عنه
- ١٨٣ الفرق بين ما يدعى به الله من الأسماء وبين ما يخبر به عنه عز وجل
- » لا بد من تحديد المعاني عند بدء المناظرة
- ١٨٤ تعريب الفلسفة وترجمتها ألفاظاً يونانية وهندية وفارسية وغير ذلك
- » موقف المناظر المسلم من هذه الاصطلاحات وأمثلة منها
- » في اصطلاحات الفلسفة اشتراك والتباس وإجمال
- ١٨٥ من جعل الحقائق المتنوعة حقيقة واحدة بالعين يستلزم كلامه جعل وجود الحقائق المتنوعة وجوداً واحداً بالعين
- ١٨٦ حجة الجهمية المبنية على التركيب وحجة المعتزلة المبنية على الأعراض وإثبات فسادها
- ١٨٧ نقاة الجوهر الفرد
- » المتبثون لزوم الأعراض أو بعضها للجسم
- ١٨٨ من وافق على إمكان وجود ما لا يتناهى في الماضي والمستقبل
- ١٨٩ قول أبي المعالي بمسألة الاسترسال انقسام طوائف المسلمين في مسألة « جواز حوادث لا تتناهى » إلى ثلاث فرق
- » الحجة التي بنى المعتزلة عليها قيام صفات أو أفعال بالإله
- » رأي ابن كلاب وابن كرام في ذلك
- ١٩٠ حجة للمعتزلة في نفي الصفات
- » طريقة أبو عبد الله بن الخطيب في إثبات وجود الصانع
- ١٩١ بناء طرقهم الست مبنية على الجسم
- » فساد كل طرق الكلاميين في إثبات وجود الصانع المبنية على الجسم
- ١٩٢ إنكار السلف صحة هذه الطرق في نفسها
- » رد قاطع لابن تيمية يثبت به بطلان كل هذه الطرق
- ١٩٣ استدلال نقاة الصفات بقصة الخليل وخطأ ذلك الاستدلال
- ١٩٤ معنى قول الخليل (هذا ربي) عند رؤية بعض الكواكب

١٩٥ أول من أظهر النقي في الإسلام

الجمدين درهم

» أخذ الجهم عنه مذهب نفاة

الصفات

» وجه ثان وثالث لقول الخليل

(هذاري)

١٩٦ وجه رابع في رد استدلالهم بقصة

الخليل

» أخذ الغزالي تفسيره للكواكب

والشمس والقمر في مشكاة الأنوار

من القرامطة الباطنية

١٩٧ شبهة القرامطة فيما ذهبوا إليه

من تفسير الكواكب والشمس

والقمر بالنفس والعقل الفعال

والعقل الأول

» الأدلة على خطأ هذا التفسير

من اللغة

١٩٨ الأدلة على خطأ هذا التفسير

من اصطلاحاتهم

» بناء الغزالي كلامه في مشكاة

الأنوار على أصول الملاحدة الباطنية

» أمثلة باطنية من تأويلات الغزالي

١٩٩ ملاحدة الصوفية يجعلون وجود

المخلوقات عين وجود الخالق

١٩٩ الصوفية أضرب بالدين من كل فرقة

أخرى وسببه

» الأدلة على بيان الموجب لتقديم

الشرع

٢٠٠ الدليل التاسع عشر: (١) بناء

معارضاتهم العقلية على مسألة

التركيب وعلى الاستدلال بحدوث

الحركات والأعراض

» اعترض مشهور للفلاسفة على

أصحاب هذا الرأي

» التسلسل الممتنع

» التسلسل في العلل متفق على

امتناعه والتسلسل في الآثار يجوز

أئمة السنة والحديث

» بطلان القول بأنه لا يحدث حادث

قط حتى يحدث حادث وكونه دورا

» جواب السكالميين عند اعتراض

الفلاسفة ورد الفلاسفة على هذا

الجواب

(١) ذكر المؤلف أنه الثامن عشر

ولكنه ذكر قبل ذلك ثمانية عشر دليلا

فالترتبا بما ذكر فاطرد العدد فيها يأتي

من الأدلة

- ٢٠١ حكاية الرازي لشبهة الفلاسفة
على المتكلمين ورد هؤلاء عليها
- ٢٠٢ زعم بعض المتكلمين أن لادليل
على نفى ما أثبتته الفلاسفة من
المجردات
- ٢٠٣ نسبة ابن تيمية كل رد لأصحابه
من الكلاميين
- ٢٠٤ ماذكره الرازي في الحصول عن
حجج الكلاميين في إثبات الصانع
- ٢٠٥ ما ذكره الرازي في الحصول عن
حجج الكلاميين في إثبات الصانع
- ٢٠٦ مسألة الاختيار عند القدرية من
المعتزلة والشيعة ورد ابن تيمية عليها
- ٢٠٧ إثبات الأشعرية السبب لإرادة
العبد الفلاسفة المشائية في هذا
- ٢٠٨ حكاية الرازي لإلزامات الفلاسفة
للمتكلمين الناجمة عن حججهم
في نفى قدم العالم
- ٢٠٩ جواب الرازي عن هذه الإلزامات
- ٢١٠ اعتراض الأرموي على جواب
الرازي واختياره جواب عن شبه
الفلاسفة
- ٢١١ إلزام ابن تيمية للفلاسفة بالقول
بحدوث الحوادث عن موجب
- ٢١٢ زعم بعض المتكلمين أن لادليل
على نفى ما أثبتته الفلاسفة من
المجردات
- ٢١٣ اعتراض الأرموي على جواب
الرازي عن حجة التأثير
- ٢١٤ اعتراض لابن تيمية على رد
الأرموي
- ٢١٥ رأي من يجعل الأثر مقارنا للمؤثر
في الزمان أو اللوازم التي تبطله
- ٢١٦ بيان لمراد من يقول: إن المؤثرية
ليست صفة ثبوتية زائدة على الذات
- ٢١٧ إلزام الذي ألزم الرازي للفلاسفة
التناقض في استدلال الفلاسفة
على قدم العالم
- ٢١٨ صحة إلزامات الرازي للفلاسفة
وسقوط اعتراض الأرموي عليه
- ٢١٩ التسلسل في الفعل وفي الأثر
- ٢٢٠ المثبتون صفة الخلق لله وأنه لم

- يزل خالفا حجج الفلاسفة في قدم
العالم والرد عليها
- ٢٢٢ مقدمات حجة الفلاسفة : الممكن
لا بد له من مرجح تام وامتناع
التسلسل
- ٢٢٣ رد الفلاسفة بأن هذا الجواب
عن امتناع التسلسل يلزم منه قيام
حوادث متسلسلة بالقديم
- » الجواب عن رد الفلاسفة هذا
بأدلة خفة
- ٢٢٤ لم قال بعض الكلاميين : إن
القديم لا تحله الحوادث ؟
- » ما يتمل به الفلاسفة في قولهم
بعدم قيام الحوادث بالواجب
- » الرد على هذا التعليل
- ٢٢٥ فساد قول الفلاسفة بنفي الصفات
وجعل المعاني المتعددة شيئا واحدا
- » ادعاء الفلاسفة أن قدم التأثير
تستلزم قدم الأثر والرد عليه
- ٢٢٦ ما يرد به الكلاميون على الفلاسفة
مملوء بالشكوك والشبهات
- ٢٢٧ حجة التأثير التي تعلن بها الفلاسفة
في إثبات قدم العالم والرد عليها
- ٢٢٨ لماذا لم ينجح الكلاميون في الرد
على الفلاسفة ؟
- ٢٢٩ اعتراف الرازي بأن التأثير أمر
وجودي معلوم بالضرورة
- » التزام الرازي بمنع التسلسل جعله
ينفي ما هو معلوم بالضرورة ورد
ابن تيمية عليه في هذا
- ٢٣٠ بعض ما رد ابن تيمية به على حجج
الفلاسفة في قدم العالم
- » إبطال حجة التأثير وامتناع
التسلسل
- ٢٣٢ التسلسل في جنس الفعل والتسلسل
في الفعل المعين
- » الأمور المتغيرة في حدوث حادث
معين واحتجاج الفلاسفة بها على
إثبات قدم العالم
- » رد على هذه الحجة
- ٢٣٤ عمدة الفلاسفة في قدم العالم مبنى
على أن الترجيح لا بد له من مرجح
تام يجب به وعلى أنه لو حدث
الترجيح لزم التسلسل

٢٤٢ رأى الفلاسفة في الفلك وإحداثه

للحوادث والرد عليه

٢٤٥ دعوى تعظيم الفلاسفة للعبادات

والأدعية وإثبات كذب هذه

الدعوى

٢٤٦ الأبهري يبطل حجة المعتزلة

والأشعرية على حدوث الأجسام

ويعتذر عن الفلاسفة

٢٥٢ نهاية ما احتج به الأبهري على

المعتزلة والأشعرية واعتذر به

عن الفلاسفة

» ما ذكره الأبهري في الاحتجاج

على حدوث العالم ومناقشته فيه

٢٥٦ رأى قدماء الفلاسفة أن الأول

محرك للعالم حركة الشوق

» ما احتج به الفلاسفة من حدوث

حوادث عن فاعل لا يحدث فيه

شيء .

» إثبات فساد هذه الحجة

٢٥٩ تبين من الحجج السابقة امتناع

قدم شيء من العالم على كل تقدير

» وقوع اللبس والضلال من جهة

الجهمية والمعتزلة

٢٣٤ الرد عليهم في هذا

» ماذا يراد بالتسلسل وما الممتنع

منه بالجائز ؟

٢٣٦ الطريق التي تقطع الفلاسفة في

مسألة التسلسل الرد على مقدمة

حجتهم الترجيح بلا مرجح

٢٣٧ أجوبة نفاة الأفعال الاختيارية

القائمة بذات الله على الفلاسفة

غير مجدية ولا مقنعة

٢٣٨ رأيه في علماء الكلام

» ما احتج به النفاة من النصوص

والمقتنيات هو على تقيض قولهم أدل

٢٣٩ إثبات الصانع وإحداثه للمحدثات

لا يثبت إلا بإثبات صفاته وأفعاله

٢٤٠ لا تنقطع الفلاسفة إلا بحجج أهل

الإثبات من السلف

» ما من حجة عقلية لمعارض الشريعة

إلا بين إخوانهم من طائفة

أخرى فسادها

٢٤١ الأبهري مع انتصاره للفلاسفة

يثبت فساد حججهم على قدم العالم

٢٤٢ جواب الأبهري خير من جواب

الأرموى وأصح في الشرع والعقل

٢٥٩	كون المؤثر يستلزم أثره يراد به شيان	علم بالاضطرار امتناع أن يكون في العالم شيء قديم
٢٦١	ما يراد بالقول عن الإله إنه موجب بذاته أو علة	٢٦١ اعتراض من الفلاسفة على من يقولون: إن الله لم يزل متكلما إذا شاء أو لم يزل فاعلا إذا شاء والرد عليه
»	من تصور ما فات تصوراً تاماً	

انتهى بعون الله فهرس الجزء الأول من كتاب موافقة صحيح العقول
لصريح العقول لمؤلفه الإمام ابن تيمية

مُوافِقَةُ صَحِيحِ الْمَنْقُولِ

لصَّحِيحِ الْمَعْقُولِ

تأليف

الشيخ الإمام المجتهد ، علامة العقول والمنقول

شيخ الإسلام ابن تيمية



ابن تيمية

« لمحات من تاريخه وفكره ونضاله مع الفلاسفة والكلاميين »

تمهيد : الحمد لله الذي أرسل رسوله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله ، والصلاة والسلام على محمد عبد الله ورسوله ، ما ترك شيئا يقر بنا من الجنة إلا أمرنا به ، ولا شيئا يبعدنا عن النار إلا بينه ونهاانا عنه .

« وبعد » مرة ثانية يتفضل أستاذنا الجليل فضيلة الشيخ السكبير العلامة محمد حامد القوي فيجندنا لتقديم كتاب إمام جليل من أئمة الإسلام ، وعلم من أعلام الفكر العالمي ، وبطل ديني شهدته الوغى مغوارا كرارا ، يتحيين الموت في سبيل الله ، وشهيدا من شهداء حرية الفكر وثبات العقيدة وعزة الإيمان ، هو شيخ الإسلام أحمد بن تيمية ، وإن تاريخ الفكر الإنساني لم يسجل في صحائفه المشرقة مثل ما سجل لهذه العبقرية النادرة الوجود - حاشا رسل الله - من خصائص الأصالة الذاتية ، وقوى الإبداع ، ونجليه الحق من الدين والفكر ، والبصر البصير في النقد ، والعدالة العادلة في الحكم على قيم الفكر وقضايا العقل ، ولم يسجل تاريخ البطولة الدينية مثل ما سجل لبطولة الإمام من قوة وصبر وجلاد وجهاد في مظهره الروحي والمادي ، وبقوته الفكرية والآلية ، فقد سجل التاريخ له في ميدان الجهاد بالبيان والفكر - وفي ميدان الجهاد بالسيف والثبات والطعان : ما يجعل ابن تيمية في مقدمة الأبطال الذين جاهدوا في الله حق جهاده ، لا يثنيه عسف ، ولا يخيفه بطش ، ولا يوهنه وعيد يرعد ، أو جبروت يتوعد ، ولا ينال من عزائه جور ضالع الظالم مع العنت والاستبداد ، لقد جعل الله وحدّه ربه وسيده ومولاه ، فاستمد من ذلّه لربه العزة ، ومن عبوديته له القوة ، كان مع الله فكان الله معه .

المصر الذي نشأ فيه : البيئة بمعانيها المتعددة أثر محسوس في تكوين الذات الإنسانية وتقويمها . ولذا نذكر لحظة عن العصر الذي عاش فيه وعن تاريخه ، لعلها تعيننا على فهم حقيقة عبقرية الشيخ ووجهتها في مناحي الفكر والوجود ، وتحديد معالم هذه الشخصية العالمية .

يقول الشيخ مصطفى عبد الرزاق « كان ابن تيمية في عصر اضطراب وقلق يشمل بلاد الإسلام . وكان المسلمون عرضة لغارات المهاجمين لهم من الخارج ، وكانوا عرضة للفرقة والشقاق بين أهل المذاهب والفرق منهم » ويقول بروكلمان : « هذا القلق المطرد في الوضع السياسي الذي اختصر سنى حكم السلاطين ، ولم يسمح لهم إلا نادرا بأن يعمقوا حثف أنفسهم ، استتبع حالة من القلق وعدم الاطمئنان تهددت رجال البلاط والحكومة جميعا في أرواحهم وممتلكاتهم ، مما لم يستهدف لئله طبقة حاكمة من قبل إلا في أسوأ أيام الدولة الرومانية ، فقد عجز الموظفون - حتى أفدرهم - عن الاحتفاظ بمناصبهم أكثر من ثلاث سنوات إلا في القليل النادر ، وكم من فاض أسند إليه القضاء ثم عزل عنه عشر مرات متواليات أو يزيد ، ليس هذا فقط ، بل كان ثمة نفوذ فقهاء السنة « يقصد فقهاء المذاهب » ورادعهم للمعنوي ، أولئك الفقهاء الذين لم يتورعوا عن اضطهاد رجل صالح مؤمن بالله أصدق الإيمان وأشدّه ، كابن تيمية الحبلي » ويقول جولدزيهر « وإن آثار التخریب المغولي أوجدت في الدولة الإسلامية حينئذ شعورا عميقا بالألم والتفجع ، فكانت مواتية لا يقاظ ضمير الأمة الإسلامية ، وحملها على إحياء الإسلام وبعث قوته ، وذلك بالرجوع إلى السنة التي جر تغييرها إلى غضب الله ومقته ، غير أن الحكومات الزمنية ، وكذا السلطات الدينية لم تشارك ابن تيمية في غيرته وحماسته لأن شعارها هو عدم إثارة ما يحيم عليه الهدوء والسكينة ، فضلا عن أن المسلمين لا يستطيعون أن يعودوا القهقري ، لأنهم يواجهون منذ عدة قرون نتائج تاريخية في

ميدان الاعتقادات والأحكام الشرعية يعتمد عليهم احترامها كأنها من صميم السنة»

هذا عصر ابن تيمية ، ولولا الحكومات ولولا الفقهاء والصوفية - وهم السلطة الدينية في ذلك العصر - لغبرت دعوة ابن تيمية معالم التاريخ في الأمم الإسلامية ، ولأعدت إليها روح القوة الدينية التي تسلمهم الكتاب والسنة روحية الإيمان العميق الصحيح .

مولده : ولد الإمام في حران قريبا من دمشق في عاشر ربيع الأول سنة ٦٦١ هـ - ٢٢ يناير سنة ١٢٦٣ م في عصر طامأنينته قلق ، ومكوثه اضطراب وثورة ، فكانت الأخلاق والمواطف سبل والمقائيد صورة لذلك العصر ، عصر الحروب الصليبية ، وقد بدأت تنحصر موجاتها الطاغية ، ولما تندمل جراحات المسلمين منها ، والفارات القرية راح بقلبي صغيرها ويحتمل أوارها ، عصر دولة المماليك البحرية في مصر والشام ، وقد عاصر من سلاطينهم بيبرس وتوفي في عهد الملك الناصر قلاوون .

نشأته وبيته : نشأ في بيت كريم يزدهر بالعلم ، ويشرق بالدين ، ويرف بالتقوى ، ووالده هو الإمام شهاب الدين أبو الحسن عبد الحلیم بن تيمية الذي يقول عنه الحافظ الذهبي « كان إماما محققا كثير القنون . وتوفي سنة ٦٨٣ هـ » أي وسن ابنه أحمد : إحدى وعشرون سنة ، وجده هو الإمام شيخ الإسلام محمد الدين أبو البركات عبد السلام بن تيمية ، ويحدثنا عنه الحافظ الذهبي ، فيقول « كان معدوم النظير في زمانه ، رأسا في الفقه وأصوله ، وصنف التصانيف ، واشتهر اسمه وبعد صيته » وقد توفي محمد الدين سنة ٦٥٢ هـ وكانت جدة ابن تيمية من رواة الحديث ، وأم جده محمد كانت واعظة جليظة ، وكان من نساء آل تيمية نساء محدثات .

في هذا البيت الورع التقى المتدين نشأ ابن تيمية ، فأشرب العلم والدين ،

وتنهج كآله علما وتدينا ، وإليك ما يقوله عنه الحافظ الذهبي « نشأ رحمه الله في
تصون نام وعفاف وتآله وتعبد واقتصاد في اللبس والمأكل » .

الهجرة إلى دمشق : خشي والد الإمام من جور التترقلم يحد مفرا من مغادرة
حمران ، فما أتى ليل من عام ٦٦٧ هـ حتى احتوى ذلك الليل والد الإمام قارا بجميع
أهله ، قاصدا دمشق ، وكل ثروة هذه الأسرة الطيبة من الكتب محمولة على عجلة
لعدم الدواب ، وشاء الله أن ينتلي هذه الأسرة ففاصت العجلة في الرمل من ثقل
ما تحمل من كتب ، حتى كاد يذركهم عدوهم ، فجاهدوا وابتهلوا إلى الله ، فنجاهم
فوصلوا دمشق سالمين ومعهم كتبهم سالمة .

طلبه للعلم : تعلم الخط والحساب في المكتب وحفظ القرآن ، وأقبل على
الفقه وقرأ العربية على ابن عبد القوي ، ثم فهمها وأخذ يتأمل كتاب سيبويه حتى
فهم النحو ، وأقبل على التفسير إقبالا كلياً حتى حاز فيه قصب السبق وأحكم أصول
الفقه وغير ذلك ، وتعلم أيضاً على أبيه وغيره من أجلاء الشيوخ وأرباب المعرفة في
عصره ، وسمع الحديث من شيوخه حتى ليربو عدد من سمع منهم على مائتي شيخ
سمع الكتب الستة ومسند ابن حنبل ومعجم الطبراني الكبير ، حتى قال عنه الحافظ
أبو الحجاج المزي « مارأيت أحدا أعلم بكتاب الله وسنة رسوله ولا أتبع لها منه » .
ثقافته وسعة اطلاعه : وهكذا نهل ابن تيمية من كل مناهل العلم والمعرفة

منقولها ومعقولها ، حتى انتهت إليه الإمامة في العلم والعمل ، فهو ذو الخبرة الدقيقة
في فن الحديث رواية ودرابة والمعرفة التامة بالرجال وطبقاتهم وجرحهم وتعديلهم ،
وهو البصير بصراً تاماً بالتفسير والفهم الدقيق لمعاني كتاب الله « وأما نقله للفقه
ومذاهب الصحابة والتابعين - فضلاً عن المذاهب الأربعة - فليس له فيه نظير ، وأما
معرفة بالمثل والنحل والأصول والكلام فلا أعلم له فيه نظيراً ، ومعرفة بالتاريخ
والسير فعجب عجيب - وكان رأساً في معرفة الكتاب والسنة ، بجرأ في النقليات

وجميع علوم الإسلام أصولها وفروعها ، دقها وجلها ، فإن ذكر التفسير فهو حامل
لوائه ، وإن عد الفقهاء فهو مجتهدهم المطلق ، وإن حضر الحفاظ نطق وخرموا ،
وإن سعى المتكلمون فهو فردهم وإليه مرجعهم ، وإن لاح ابن سينا يقدم الفلاسفة
فإنهم ، وله اليد الطولى في معرفة العربية والصرف واللغة ، وإليه المنتهى في عزوه
إلى الكتب الستة والمستند ، بحيث يصدق عليه أن يقال : كل حديث لا يعرفه
ابن تيمية فليس بحديث ، ولكن الإحاطة لله « هذا ما يقوله الحافظ الذهبي
وناهيك به من حجة صدوق .

استوعب ابن تيمية كل هذا ، وتصرف فيه حتى كَوَّن منه وحدة من الثقافة
الرفيعة بمقله الناصح وفكره الثاقب ، وذكراته النادر الاماع ، ذلك لأنه يفهم أن
المسلم الناصح لنفسه يجب عليه بعد فهم كتاب الله وسنة رسوله أن ينهل من كل
علم ويعب من كل معرفة ، فلا عجب أن رأينا ابن تيمية مقبلاً في شغف ودولوع ،
يروى غلته الصادية من كل مذهب العرفان ، فتعلم الفلسفة وفهم دقائقها ومذاهبها
الميتاينة من يونانية وإسلامية ، وهندية وفارسية ، ودرس التصوف درساً جيداً
حتى أصبح الخبير باصطلاحاتهم وأساطيرهم الوثنية ، وغاياتهم التي تهدف إلى قلب
الإسلام ودولته ، ودرس الكلام جيداً في شتى مدارس ومذاهبه ، ومارس كل
هذا إلا لإيمانه بأن من يتصدى للذباب عن الدين يجب عليه أن يكون خبيراً بعارف
أعداء الدين ، ليدفع عن دينه الحق غوائلهم دفاعاً يعتمد على الخبرة الثابتة بكيدهم ،
ويوضح لنا غاية من تعلمه كل هذا بقوله عن يريد الحكم بين الناس بالكتاب
فيما اختلفوا فيه من المعاني التي يبرون عنها بوضعهم وعرفهم « وذلك يحتاج إلى
معرفة معاني الكتاب والسنة ، ومعرفة معاني هؤلاء بأفكارهم ، ثم اعتبار هذه
المعاني بهذه المعاني ليظهر الموافق والخالف ^(١) » . ويقول في موضع آخر « وذلك

(١) ص ٢٥ من الجزء الأول من موافقة صحيح المنقول .

— أى الحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه — يكون بشئين : أحدهما معرفة الكتاب والسنة ، والثاني معرفة معاني الألفاظ التي ينطق بها هؤلاء المختلفون ، حتى يحسن أن يطبق بين معاني التنزيل ومعاني أهل الخوض في أصول الدين ، فحينئذ يتبين له أن الكتاب حاكم بين الناس فيما اختلفوا فيه ^(١) » وقد طبق ابن تيمية هذا في حياته الفكرية والدينية ، فاستطاع هدم الفلسفة بالفلسفة والتصوف بنفس التصوف ، والكلام بمعرفة الكلام ، أعنى بين تناقض قضايا هذه المعارف ومخالفها ، وأدال من قيمها الفكرية ، وكر عليها بالأدلة العقلية بهدم باطلها ، وبطرح بضلالها ، مقارنا بين ما تدعو إليه وبين دعوة الله الحق ، حتى يحل بوضوح مبلغ ما بين الدين الحق وبين هذه المذاهب المختلفة من تباين يدمغها بالزيف والجهالة والضلالة ، بل ما بينها وبين قضايا العقل الصريح من مخالفة بينة واضحة .

نبوغ المبكر : وقد باكر ابن تيمية نبوغه الفذ ، وهو في نضرة شبابه حتى انبهر أهل دمشق من فرط ذكائه ، وسيلان ذهنه وقوة حافظته ، وسرعة إدراكه وهو ابن بضعة عشرة سنة ، فالحافظ الذهبي يقول عنه « ناظر واستدل وهو دون البلوغ ، وبرع في العلم والتفسير ، وأفتى ودرس وله نحو العشرين سنة ، وصنف التصانيف وصار من كبار العلماء في حياة شيوخه ، ولذلك لما توفي والده — وكان من أئمة الخطابة — قام مقامه مرة في تدريس الفقه على مذهب الإمام أحمد وفي تفسير القرآن » غير أن ابن تيمية بعد ذلك لم يقتيد بمذهب خاص ، بل كان يستمد الفقه من الكتاب والسنة .

ذكاءه وحافظته : وابن تيمية تسميح وحده في الذكاء وقوة الحافظة ، ويصفه الحافظ الذهبي بأنه كان آية في الذكاء وسرعة الإدراك ، وأنه كان يتوقد ذكاءه ويصفه السيوطي بقوله « فوالله ما رمت عيني أوسع علما ولا أقوى ذكاء من

(١) موافقة صحيح المنقول (ص ٤١ ج ١) .

رجل يقال له ابن تيمية» أما حافظته فكانت عجبا عجبا ، لا يكاد يدلنا التاريخ على مفكر عالم مثله في قوة حافظته ، حتى ليقول عنه ابن عبد الهادي « ولا أعلم أحداً من متقدمي الأمة ولا متأخريها مع مثل ما جمع ولا صنف نحو ما صنف ولا فريباً من ذلك ، مع أن أكثر تصانيفه إنما أملاها من حفظه . وكثير منها صنفه في الحبس ، وليس عنده ما يحتاج إليه من الكتب » ويقول أخوه الشيخ أبو عبد الله « وقد من الله عليه بسرعة الكتابة ويكتب من حفظه من غير نقل » ويقول عنه الحافظ ابن حجر في الدرر الكامنة « كان يتكلم على المنبر على طريقة المفسرين مع الفقه والحديث ، فيورد في ساعة من الكتاب والسنة واللغة ما لا يقدر أحد أن يورده في عدة مجالس ، كأن هذه العلوم بين عينيه يأخذ منها ما يشاء ويذكر ما يشاء »

دينه وأخلاقه : يقول تلميذه ابن عبد الهادي « انتهت إليه الإمامة في العلم والعمل والزهد والورع والشجاعة والكرم والتواضع والحلم والإنابة والجلالة والمهابة والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، وسائر أنواع الجهاد مع الصدق والشفقة والصيانة وحسن القصد والإخلاص والابتهال إلى الله وكثرة الخوف منه ، وكثرة المراقبة له وشدة التمسك بالآخر ، والدعاء إلى الله ، وحسن الأخلاق ، ونفع الخلق والإحسان إليهم والصبر على من آذاه والصفح عنه ، والدعاء له وسائر أنواع الخير » ويصفه الذهبي بقوله « هو في زمانه فر يد عصره علماً وزهداً وشجاعة وسخاء وأمرأ بالمعروف ونهياً عن المنكر » ووصفه بعض أجلاء الشيوخ بقوله « ولم يزل خلفاً صالحاً سلفياً متأهلاً عن الدنيا صيباً تقياً ، براً بأمه ورعاً غنياً عابداً ناسكاً صواماً قواماً ، ذا كراً لله تعالى في كل أمر وعلى كل حال ، رجاءاً إلى الله تعالى في سائر الأحوال والقضايا ، وقافاً عند حدود الله تعالى وأوامره ونواهيه ، آمرأ بالمعروف ناهياً عن المنكر بالمعروف » وكان مضرب المثل في العفة والتصون ، وعلو الهمة

والاحتفاظ بكرامته تقيّة صافية ، حتى كان السلطان يحب من آن لآخر أن يتحفه بشيء من المال أو الطعام أو القماش فكان ابن تيمية لا يقبل منه ذلك . كما يقول صاحب الدرر السكينة ، وكان متسامحاً في نبل وكرم ، عفواً عنسد المقدرة حتى يقص لنا صاحب فوات الوفيات « أنه اجتمع بالسلطان في محاسن حافل بالفضاة وأعيان الأمراء فأكرمه السلطان إكراماً عظيماً وشاوره في قتل بعض أعدائه فأبي الشيخ ذلك ، وجعل كل من آذاه في حل » بل يقول عنه بروكلمان في تاريخه « إنه كان رجلاً مؤمناً صالحاً مؤمناً بالله أصدق الإيمان وأشده » .

كل ما عابوه عليه في أخلاقه : أنه كانت تعتريه حدة في البحث وغضب وحسنة للخصم تررع له عداوة في النفوس ، كما يقول ابن حجر ، ومرجع ذلك - في رأيي - إلى غيرة الإمام الدينية المتوقدة على الدين أن تنتهك حرمانه ، وحاس مشبوب منقطع النظر في سبيل إعلاء كلمة الحق ، أضف إلى هذا اضطهاداً بالغ الظلم لابن تيمية بلا جريرة ، وبهتانا تخرج الإمام صابه وسمه من أعدائه ، وكل ذلك يجعل الحليم يخرج عن طوره ، ويدفع السكينة الحليمة إلى الثورة .

أما ما يرميه به السيوطي - بعد بحثه ونقايه سنين متطاولة - من أنه كان ذا كبر وعجب وغرام برياسة المشيخة والأزدراء بالكبار : فهذا إنك تجعل أخلاق ابن تيمية أن تسقط في مهاويه ، فإنما هي عزة المؤمن وارتقاعه بنفسه الأبية عن الدنيا والصغار - وقل أن يعرف هذا في المنتسبين إلى العلم . خصوصاً في هذه الطبقة وما بعدها - أما الغرام برياسة المشيخة : فالتاريخ الصادق يكذب هذه الفرية ، فلو كان ابن تيمية حريصاً على ذلك لأذل من نفسه ، وتخلف من ثورته على السلطات الدينية ، ولتسامح قليلاً في دينه ليرأس المشيخة ، ولكن الثابت أن ابن تيمية لم يعرف في دينه جأه ، ولا خفف من ثورته على البغي والضللال طمع في منصب . أما أزدراءه بالكبار فله رد فعل مما كان يصنعه به خصومه الألداء ، ثم إن ابن تيمية بشر ، وكفى المرء نبلاً أن تعد معاييه . ولو كان طامعاً في منصب

لما قال عقب انتصاره في مرج الصفر « أنا رجل ملة لا رجل دولة »
 مناصرته للكتاب والسنة : عاش ابن تيمية حياته كلها ولا همَّ له إلا الدفاع
 عن الكتاب والسنة ، مكافأ في سبيلها كفاحاً قدم فيه حياته ثمَّالة ، مناضلاً كل
 سلطة ، نائراً في سبيلها على كل قوة وجبروت ، مبيناً ما يفيضان به من حق
 وصدق وخير وجمال ، ومثل علياً تحقق أسنى الغايات للنفس البشرية في السعادة
 وللإنسانية في الرقي والتقدم ، ولوجود في النظام والتراحم والتكافل الاجتماعي ،
 وللمفكر في الهداية والإرشاد والمعرفة الصادقة ، وللأخلاق في السمو والتبيل والكرم
 والجمال ، وكل كتب ابن تيمية شاهد صدق وعدل على هذا ، ولكننا نضيف
 إلى هذا شهادة رجائين أحدهما يهودي والآخر مسيحي . أما اليهودي : فهو المستشرق
 الألماني جولد زيهر في كتابه العقيدة والشريعة في الإسلام ، إذ يقول عن
 خصوم ابن تيمية « إن خصومه سرعان ما انجهموا إلى الوثام وتقريب شقة الخلاف
 متأثرين بما يشبع في مؤلفاته من روح الجدد والغيرة على السنة والإخلاص للدين »
 أما المسيحي : فهو الدكتور فيليب حقي في كتابه تاريخ العرب العام إذ يقول « كان
 ابن تيمية محافظاً لا يذعن لمراجع في أمور الدين سوى القرآن والحديث وشدد
 الحملة على أهل البدع . واستنكر عبادة الأولياء والنذور وزيارة القبور » ص ٨١٤
 شجاعته وبطلته : وكان الإمام ابن تيمية جريئاً شجاعاً بالغ الجرأة عظيم
 الشجاعة في مناصرة الحق لا يدهن ولا يرأى ، حتى لقد ألب عليه من شجاعته
 وجرأته في قول الحق كثيراً من الخصوم ذوي النفوذ والجاه والسلطة في زمنه .
 أما بطولته الحربية : فحسبك ما سجله التاريخ له في موقعة « مرج الصفر »
 وقتال النصيرية ، ففي رمضان سنة ٧٠٢ هـ يوافق مارس سنة ١٣٠٣ م التقى المغول
 والمماليك بقيادة الملك الناصر عند مرج الصفر على مقربة من حصص ، وثمت دارت
 الدائرة على المغول وهزمهم الناصر هزيمة ساحقة ، نتج عنها هلاك معظم جيش

المغول وأمر عشرة آلاف جندي منهم ، حتى لم تقم لغازان ملك المغول بعد ذلك قائمة ولم يجرؤ على مقابلة المصريين مرة أخرى ، وكان لابن تيمية الأثر الكبير في انتصار المسلمين ، فهو الذي دعا إلى نفرة المسلمين للجهاد ، واشترك بنفسه في المعركة هو وأخوه ، وكانت دعوته وحججه يثيران في نفوس الجنود حب الموت في سبيل الله ، ولقد وقف في المعركة عن حب ورغبة حيث يترصده الموت ، ويحدثنا عنه أمير من أمراء الشام فيقول : « قال لي الشيخ - يوم اللقاء - ونحن بمرج الصفر ، وقد تراءى الجمعان - يا فلان ، أوقفني موقف الموت . قال : فسقته إلى مقابلة العدو وهم منحدرون كأنسيل تلوح أسلحتهم من تحت الغبار المنعقد عليهم ، ثم قلت له : يا سيدي هذا موقف الموت ، وهذا العدو قد أقبل تحت هذه الغيرة المنعقدة ، فدونك وما تريد ، قال : فرفع طرفه إلى السماء وأشخص بصره وحرك شفطيه طويلا ، ثم انبعث وأقدم على القتال وأما أنا فخييل إلى أنه دعا عليهم وأن دعاءه استجيب منه في تلك الساعة ، قال : ثم حال القتال بيننا والائتحام ، وما عدت رأيته حتى فتح الله ونصر ، وانحاز النصر إلى جيل صغير عصموا نفوسهم به من سيوف المسلمين تلك الساعة ، وكان آخر النهار ، قال : وإذا أنا بالشيخ وأخيه يصيحان بأعلى صوتيهما تحريضا على القتال وتخويبا للناس من الفرار » انتهى كلام الأمير الحاجب .

أما قتاله للنصيرية في سنة ٧٠٥ فيحدثنا عنه الأمير الحاجب أيضا « ثم تجهز هو بمن معه لغزوهم بالجيل صحبة ولي الأمر نائب المملكة المعظمة والجيوش الشامية المنصورة . وما زال مع ولي الأمر في حصارهم وقتالهم حتى فتح الله الجبل وأجلى أهله » .

تلك بطولة الشيخ وهذي شجاعته وجهاده ، فهل يمي رجال الدين هذا الدرس عن ابن تيمية ؟ أم حسبهم الانطواء على مناصبهم والالتواء في كراديلهم ، لا يهمهم بنى على الإسلام جائر ، ولا جور على الدين باغي الجيروت ؟!

مصنفاته : وقد صنف ابن تيمية كثيراً من التصانيف بعدها الذهبي بأربعة
آلاف مصنف ، غير أنه لما سجن وتفرق أتباعه خافوا من إظهار كتبه ، حتى
كان منهم من قسرق كتبه أو لحقد فلا يطلبها خشية على نفسه ، ولما سكن راحة
الله ورعايته حفظت لنا من كتبه ما يحمل المسلمين يفخرون به ويعتزون

محبته : ظل ابن تيمية في جرأته وشجاعته ونضاله مع الصوفية والفقهاء
والمذكبين حتى كاد يقضى على هيبتهم عند الجمهور ، وسلطانهم الباغى على العامة
فكادوا له مراراً ، حتى عذب بالسجن وهو يزداد بالسجن جرأة وقوة ، فسجن سنة
٧٠٧ سنة ونصف بحبس القضاة ، ثم سجن بالاسكندرية في برج ثمانية أشهر ، وفي
سنة ٧٢٠ حبس بالقلعة في دمشق ، وفي سنة ٧٢٦ وقع الكلام في مسألة شد
الرجال وإعمال المظلي إلى قبور الأنبياء والصالحين ، فاعتقل الشيخ بقاعة دمشق
في شعبان من هذه السنة ، وحبس جماعة من أصحابه وعزز جماعة ، ثم أطلق سراح
كثير من أصحابه ماعدا الشيخ شمس الدين محمد بن أبي بكر ابن قيم الجوزية وبقي
الإمام سجيناً بضعة وعشرين شهراً .

وفاة الشيخ : يقول بروكلمان عن سجن الشيخ في كتابه تاريخ الشعوب
الإسلامية ج ٣ ص ٢٤٨ هـ والواقع أنه استطاع أن يتابع نشاطه العلمي بأدى
الأمر على الأقل وهو سجين في قلعة دمشق حتى إذا حبس عنه الورق والخبر أخذه
القم لهذه الإهانة . فقضى محبته في ٢٩ أيلول سنة ١٣٢٩ هـ أي في ليلة الاثنين
لعشرين مضت من ذي القعدة سنة ٧٢٨ هـ ويقول تلميذه ابن عبد الهادي هـ فلما
كان قبل وفاته بأشهر ورد مرسوم السلطان بإخراج ماعنده كله ، ولم يبق عنده كتاب
ولا ورقة ولا دواة ولا قلم . وكان بعد ذلك إذا كتب ورقة إلى بعض أصحابه
يكتبها بفمهم . . . وأقبل الشيخ بعد إخراجها على العبادة والتلاوة والتذكر
والتهجد حتى أتاه اليقين وختم القرآن مدة إقامته بالقلعة ثمانين مرة ، وكانت مدة

مرضه بضعة وعشرين يوماً « ثم يحدثنا عن شيعوا جفازه « وأغلق الناس
حواليتهم ولم يتخلف عن الحضور إلا القليل من الناس أو من أعجزه الزحام
وحضرها نساء كثير بحيث حزن بخمسة عشر ألفاً . وأما الرجال فحزروا بستين
ألفاً وأكثر إلى مائتي ألف « رحم الله الإمام ابن تيمية ورضي عنه وأرضاه .

أثر دعوته : يقول بروكلمان في كتابه السابق المذكور ص ٢٢٨ « وأن كان
معاصروه قد حاولوا قمع تلاميذه بالقوة ، فقد كتب لها - رغم ذلك - أن تبقى حية في
دوائر أتباعه المحدودة لتستمد منها الحركة الوهابية حافزها بعد أربعمائة من السنين
ولنفيد منها بالتالي حركة التجدد الإسلامي في الجيل الحاضر » ويقول جولدزيهر
في كتابه العقيدة والشرعية في الإسلام ص ٢٣٦ « وظل أثره محسوساً على الرغم
من أنه كان يعمل بصورة خفية كامنة خلال أربعة قرون ومؤلفاته التي تقرأ
وتدرس كانت في كثير من البيئات الإسلامية قوة صامته تثير من آن لآخر
انفجارات عدائية لمناهضة البدع الدخيلة على الإسلام ، ومن أثر مذهبه : قيام
إحدى الحركات الدينية الحديثة في الإسلام ، وهي حركة الوهابيين التي قامت في
أواسط القرن الثامن عشر » .

ما أنكره خصوم ابن تيمية عليه : يتلخص ما رمى به الإمام ابن تيمية من
خصومه فيما يأتي :

مسألة الخلف بالطلاق ، إنكاره التوسل بالأولياء ، اتهامه ظلماً بالتجسيم :
ونقول تعقيباً على هذا : أما مسألة الطلاق ، فإن محكمنا المصرية الشرعية الآن
تحكم فيها بما ذهب إليه ابن تيمية وأيده بالقرآن والسنة ، فيأمر هل يحكم خصوم
ابن تيمية على محكمنا الشرعية ورفضها وشيوخ الأهرام وعلماهم بما سلكوا به على
ابن تيمية ، أم إنه الحقد المرير ، والضغينة العارمة ، والجبن الجليل ، والجهل
المفصوح ؟ ! أما التوسل بالأولياء فاسمع لمفسكرين يتأذون بالإسلام ويمادونه
يذكرون الحق في هذه المسألة ، وهم القوم الذين يترصدون بالإسلام وينشدون فيه

أى خطأ بزعمهم ليرجعوا به عليه ، يقول رولدسن فى كتابه « عقيدة الشيعة » ص ٢٦٦ « بالرغم من التوحيد المصرح به فى القرآن فإن الأمم الإسلامية لازالت تحتفظ بكثير من العادات الوثنية » فإن من أهم الصفات فى الحياة الدينية للعوام فى جميع البلاد الإسلامية هو تقديسهم قبور الصالحين ، وفى هاتين القضيتين سائر العلماء اذ قاع الراى العام « ويقول جونيه فى كتابه المدخل لدراسة الفلسفة الإسلامية ص ١٥٧ ، ١٥٨ « ولنا فى حاجة للقول بأن القديسين والكهنة فقدوا من باب أولى كل طابع فوق البشر . والحقيقة أنه لا أثر لأى من هاتين الطبقتين فى القرآن . فتقديس الأولياء إلى درجة قد تقرب من العبادة الذى نراه انتشر بعد فى جميع الأفطار الإسلامية يشير فى الحقيقة إلى رد فعل من الأمم والشعوب التى فتحتها الإسلام وأخضعها لسلطانها ، وبخاصة الأجناس الآرية المجتمة ضد العقيدة الإسلامية الحققة التى لا تسلم بوسطاء أو شفعاء لدى الله » ثم يعلق المؤلف نفسه على هذا بقوله « وما هو جدير بالملاحظة : أنه لم يترصد إجلال الأولياء والرسول إلى ما يقرب من العبادة ، أى ضد هذا التعبير الخطير فى العقيدة الإسلامية الحققة الأولى ، إلا الطائفة الوهابية » ويقول المستشرق اليهودى جولدرز بهر فى كتابه السابق ذكره ص ٢٢٧ عن المولد النبوى « وإنا نجد مولد النبى مثلا بارزا يوضح لنا كيفية تطور البدعة وتحولها إلى سنة . وكان علماء المسلمين لإبراهيم حتى القرن الثامن الهجرى يعدونه مخالفاً للسنة ، ونهت عنه غالبيتهم على اعتبار أنه بدعة مستحدثة فى الإسلام » .

ثم يقول هذا اليهودى بفهم دقيق ص ٢٣٤ « نشأ فى الإسلام بتأثير عدة عوامل شكل من أشكال العبادة » وهذا الشكل مهما عد مناقضا لفكرة الألوهية فى الإسلام ، ومهما اعتبر خارجا عن جادة السنة الصحيحة سرعان ما اكتسب حقوقه المدنية فى دولة الإسلام ، ويعتبر عند كثير من طوائف المسلمين

وجماعاتهم أعظم خطراً وأعلى قدراً من جوهر الإسلام ذاته، وهو الصورة الصحيحة
 التي يتجلى فيها الإيمان الشعبي. وهذا الإيمان الساذج يرى أن الله بعيد عن الناس
 وأن الأولياء المحبوبين هم أدنى إلى نفوسهم وقلوبهم. ولهذا فهم موضع التكريم
 في عباداتهم، كما أنهم مبعث مخاوفهم ومعقد آمالهم ومحل تبتجيلهم وروعهم،
 وأضرحة هؤلاء الأولياء والأماكن المقدسة الأخرى المتصلة بهما هي مواضع
 عباداتهم التي يرتبط بها أحياناً ما يظهره العامة من تقديس وثني غايظ لبعض
 الآثار والخلفات، بل إن العامة نخس هذه الأضرحة ذاتها بما لا يقل عن العبادة
 المحضة. ثم يتحدث عن الولي الحلي، أي الولي الخاص بكل بلد ص ٢٣٤ أنه
 «أصبح موضع الثقة ومحط الأمان، فالله يؤتي بالقرايين، وفي سبيل مرضاته تنذر
 النذور لكسب نيته الحسنة، كما أن أتباعه ومريديه يعدونه عماد الحق والصدق
 وأنه الخارس لها السكفيل بهما ويخشى الواحد منهم أن يحنث في يمين حلف فيه
 باسم الولي، أو أن ينفكث بعهده في مكان يراه الولي ذا طهارة وقداسة أكثر
 مما يحمر نخجلاً عند ما يحلف بالله باطلاً» وأقرأ لهنرش بكر في التراث اليوناني
 والغستاف لوبون في سر تطور الأمم، ولآدم متر في حضارة الإسلام ولسواهم من
 مفكري الغرب ومستشرقيه؛ كلهم يجمعون على أن القوسل بالأولياء عبادة
 تناقض روح التوحيد الحق في الإسلام، ويحججني كسليم أن يفهم يهود ومسيحيون
 هذه المسألة في الإسلام وأن يظل الأقطاب الكبار من رجال الدين يعتبرون
 القوسل بالنبي والولي هو حقيقة التوحيد في الإسلام، وهم يقرءون القرآن العربي
 المبين، وكله قائم على إخلاص التوحيد لله من كل شائبة من شوائب هذه الوثنية
 ويقرءون صحيح الأحاديث، وفيها البيان الواضح !!! .

أما اتهامه بالتجسيم : فوثنية يبرأ منها ابن تيمية، وإليك ما يقوله في «العقيدة
 المحوية الكبرى» تلك التي أثارت ثائرة الضلال الجملة من الفقهاء والصوفية

والمتكلمين فيقول عن آيات الصفات ما يأتي « قوالنا فيها : ما قال الله ورسوله
والسابقون الأولون من المهاجرين والأنصار والذين اتبعوهم بإحسان : إثبات بلا
تشبيه ولا تمثيل ، ولا تحريف ولا تعطيل » فكيف يلام رجل يقول عن صفات
الله بقول الله وقول رسول الله ؟ ١٩ .

موقف ابن تيمية من الفلاسفة والمتكلمين : يؤمن ابن تيمية بأن « الهدى
هو فيما بعث الله به رسوله صلى الله عليه وسلم . فمن أعرض عنه لم يكن مهتدياً ،
فكيف بمن عارضه بما يناقضه ، وقدم مناقضه عليه ^(١) » ويقول « العلم للوروث
عن النبي صلى الله عليه وسلم هو الذي يستحق أن يسمى علماً ، وما سواه إما أن
يكون علماً فلا يكون نافعا ، وإما أن لا يكون علماً وإن سمي به . ولئن كان علماً
نافعاً فلا بد أن يكون من ميراث محمد صلى الله عليه وسلم » مجموعة الرسائل الكبرى
ج ١ ص ٢٣٨ ، ويؤمن « أن في القرآن والحكمة النبوية عامة من أصول الدين
من المسائل والدلائل ما يستحق أن يكون من أصول الدين ^(٢) »

ويقول « إن أصول الدين إما أن تكون مسائل يجب اعتقادها ويجب أن
تذكر قولاً أو تعمل عملاً ، كمسائل التوحيد والصفات والقدر والنبوة والمعاد
أو دلائل هذه المسائل ، أما القسم الأول فكل ما يحتاج الناس إلى معرفته
واعتقاده والتصديق به من هذه المسائل فقد بينه الله ورسوله بيانا شافياً قاطعاً
للعذر . وأما القسم الثاني - وهو دلائل هذه المسائل الأصولية - فالله سبحانه وتعالى
بين من الأدلة العقلية التي يحتاج إليها في العلم بذلك ما لا يقدر أحد من هؤلاء
قدره . ونهاية ما يذكره جاء القرآن بخلاصته على أحسن وجه ^(٣) » هذا رأى
ابن تيمية - والحق معه - نلخصه فيما يأتي :

(١) (ص ٩٥ ج ١) موافقة صحيح المنقول .

(٢) (ص ٢٥ ج ١) موافقة صحيح المنقول .

(٣) (ص ١٣ ، ١٤ ج ١) موافقة صحيح المنقول .

- ١ - العلم الحق النافع في الدين هو ما جاء به محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم
- ٢ - أن الهدى كله هو فيما بعث به الرسول صلى الله عليه وسلم .
- ٣ - أن أصول الدين مسائلها ودلائلها قد بينها القرآن وهدى الرسول بيانا شافيا واضحا ، لا غموض فيه ولا إبهام
- ٤ - أن القرآن استدلل على هذه الأصول بالأدلة العقلية على أحسن وجه وأسمى غاية .

وابن تيمية لم يدع هذا ويسكت عن دعواه ، بل أيد ما ذهب إليه بحجج دامغة وبراهين باطمة ، وأدلة عقلية لا تنقض ، مع أدلة مشرقة النور من النقل الصحيح . أما الفلاسفة فنزعم كما يقول ابن سينا في رسالته - « الأضحوية في أمر المعاد ص ٤٤ وما بعدها - » إن الشرع والمثل الآتية على لسان نبي من الأنبياء يرام بها خطاب الجمهور كافة ، ثم من المعلوم الواضح أن التحقيق الذي ينبغي أن يرجع إليه في صحة التوحيد من الإقرار بالصانع موحدا مقدسا عن الكم والكيف والآن والماضي والوضع والتغير ، حتى يصير الاعتقاد به أنه ذات واحدة لا يمكن أن يكون لها شريك في النوع ، أو يكون لها جزء وجودي كمي أو معنوي ، ولا يمكن أن تكون خارج العالم ولا داخله ، ولا بحيث تصح الإشارة إليه أنها هناك - ممتنع إلغاؤه إلى الجمهور . ولهذا ورد التوحيد تشبيها كله ، ثم لم يرد في القرآن من الإشارة إلى هذا الأمر الأهم شيء ، ولا أتى بصريح ما يحتاج إليه من التوحيد بيان مفصل . وإذا كان الأمر في التوحيد هكذا فكيف فيما هو بعده من الأمور الاعتقادية .

أرأيت إلى قـم الكفر الطافح من الفلسفة ؟ يريد ابن سينا وعبيد الفلسفة الخنثون أن يقولوا : إن القرآن جاء لمخاطبة الرعايا من الناس والجاهل الذين لا تمثل وأن حقيقة التوحيد لم يحس بها القرآن ، بل لم ترد فيه حتى إشارة ولا بيان إلى

الحقيقة الأولى في الإسلام ، وهي التوحيد ، وأن توحيد القرآن ليس هو التوحيد
الذي يجب أن تؤمن به العقول لأنه تشبيه كاهن ، وأن القرآن إذا كان قد أغفل
ذكر أهم حقيقة في الدين فلا شك في أنه أغفل ذكر كل الأمور الاعتقادية الباقية
هذا موقف الفلسفة الصريح من القرآن ، أما موقف ابن تيمية فهو إيمانه بأن
أصول الدين مسائل ودلائل يثبت بيانا شافيا قاطعا للعذر في الكتاب والسنة .
فليت شعري كيف يلام ابن تيمية على أن كان عدواً لهذه الفلسفة الضالة الملحدة ؟!
لقد هب ابن تيمية بعزيمة المؤمن الصادق الإيمان ، وهمة البطل العبقري غير
وان ولا هيب ، وحكمة المفكر الرشيد وخبرة العالم استوعب بفهمه ودكانه ونباغته
ما ورد عن ربه ، هب ليبرد إلى الدين اعتباره الأسمى في القلوب والعقول ، ويضع
قيمه السامية ومثله العليا حيث أراد الله فوق كل قيم البشر ومثلهم ، ويحلى حقائقه
المشرقة التي حاولت الفلسفة طمسها بوثنياتها السافرة الإلحاد ، ويفصل بالحق البين
من العقل والنقل بين معاني الدين الحق في جلالها وقديسيتها ، وبين أساطير
الفلسفة في زندقته ورجسها وضلالها ، فيدمغ القائلين بهذا بقوله « إنما يظن عدم
اشتمال الكتاب والحكمة على بيان ذلك » أي أصول الدين مسائل ودلائل «
من كان ناقصاً في عقله وسمعه ، ومن له نصيب من قول أهل النار الذين قالوا :
(٦٧ : ١٠ لو كنا نسمع أو نعقل ما كنا في أصحاب السعير) .

ابن تيمية لم يكن عدواً للعقل كما يحاول أن يصوره عبید الفلسفة ، وإنما كان
عدواً للفلسفة التي يعتبر أصحابها ناقصي العقل والسمع ، ما عاды ابن تيمية الفكر
المشرق بأنوار الحق ، وإنما عاды أساطير أولئك الذين ألحوا فلسفة أرسطو
وأفلاطون ، وآمنوا - مقلدين عميسا - بأن الحق فيهما وحدهما ، حتى التناقض
البين بين الفلسفة الإرسطوية وبين الفلسفة الإفلاطونية كانوا يتلمسون الوجوه
التي ترفع - في زعمهم - هذا التناقض بينهما ، وتزيل ما بينهما من تخالف تلسه
بداهة الفكر الأولى .

لقد جعل بعض الناس من مفهوم كلمة « العقل » ومفهوم كلمة « الفلسفة » شيئاً واحداً ، أو جعلوا الفلسفة مرادفة لكلمة العقل ، ولذا جعلوا من يعادى الفلسفة معادياً للعقل ، أما ابن تيمية — والحق رائده وغايته ودأبه — فيؤمن بغير هذا الجمل الفاضح المفضوح ، يؤمن بأن صريح العقل موافق لصحيح النقل ، يؤمن بأن هذه الفلسفة ليست ثمرة عقل صحيح سليم ، بل ثمرة عقل فيه خجل ، وفيه لوثة من فساد ، وعلة من مرض . يؤمن بأنها ثمرة عقل حاد عن الطريق الأقوم ، فحاول استمداد الهدى من ردة الضلال ، فلا عجب أن يرى ابن تيمية في الفلسفة كفراً وضلالاً ، كيف يعادى ابن تيمية العقل وهو يؤمن بقول الله حاكياً عن أصحاب السعير (٦٧ : ١٠) لو كنا نسمع أو نعقل ما كنا في أصحاب السعير ؟ فالقرآن يبين أن العقلاء بحق هم من سمعوا كلام الله وعقلوه فآمنوا بكل ما جاء به إيماناً ثابت اليقين ، مطيعين للإذعان عن رضا وطواعية ، وأن كل ضال إنما كان مأثى ضلاله : أنه لم يكن عاقلاً ، ولذا وصف الكفار بأنهم (١٦١ : ٢) هم بكم عى فهم لا يعقلون) وقال عن المقلدة (١٧٠ : ٢) وإذا قيل لم اتبعوا ما أنزل الله قالوا : بل نتبع ما ألفينا عليه آباءنا ، أو لو كان آباءهم يعقلون شيئاً ولا يهتدون ؟) ويكرر القرآن عن آيات الله البيّنات في الخلق قوله : « إن في ذلك لآيات لقوم يعقلون » فمناسط الهداية عقل يفهم عن الله فيطيع ، لا عقل يفهم عن إرسطو وأفلاطون فيدين بدينهما الوثني .

كيف يعادى ابن تيمية العقل ؟ وهو الذى كان شهيد الدعوة إلى تحرير العقل من أسر التقليد ، وسلطان الآباء والشيوخ ، ومع وضوح هذا بكتاً من تاريخ ابن تيمية وحياته الفكرية لا يتورع بعض الباحثين عن اتهام ابن تيمية بأنه كان عدواً لحرية الفكر ، في حين أن ابن تيمية عاش عاش ماعش يبنى صرح هذه الحرية الفكرية ويقم من عمدتها ، مؤمناً بأن نظرة العقل الصحيح موافقة للنقل الصحيح ، على أن لا يحيف الفكر على أقداس الدين الحق ، أو يضع قيماً

للتدين وللأخلاق غير ما جاء به رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فهنا لا تكون حرية ، بل عبودية لفلسفة ضال ملحد ، أو صوفية متصوف وثني ، والذين يرمون ابن تيمية بهذا يزعمون أنهم بذلك يمجدون العقل أو يذصفون الحرية الفكر ، ولكنهم وهمون في زعمهم ، آبقون في ظنونهم ، فما قامت دعوة ابن تيمية إلا على أساس من إطلاق العقل من رتبة التقايد ، حتى يهتدى بأوار الحقيقة العليا من كتاب الله تعالى وهدى رسوله صلى الله عليه وسلم .

والداعون إلى تمجيد العقل ، إنما هم في الحقيقة يدعون إلى تمجيد صنم سموه عقلا ، وما كان العقل وحده كافيا في الهداية والإرشاد ، وإلا لما أرسل الله الرسل ثم إن الفلسفة في جميع عصورها لم تؤمن بالله حق واحد ، ولم توجد مجتمعا صالحا ، ولا قامت نفوسا في سبيل السداد والإرشاد ، كما فعل الدين ، ولذلك يقول هنري برحسون - على ما في فلسفته من ضلال - في كتابه « منبع الأخلاق والدين » ص ١٠٧ « إن الفكر يخطئ ويصيب ، وهو في الحالين مما يكن الاتجاه الذي سار فيه ، يفضي قدما إلى أمام ، فينتقل من نتيجة إلى نتيجة ، ومن تحليل إلى تحليل ، فيزيد إغالا في الضلال ، أو يزداد إشراقا بنور الحقيقة » ويقول ص ١١٧ « الحقيقة أن العقل ينصح أول ما ينصح بالأنانية فينحدر إليها السكائن العاقل إذا لم يحل بينه وبينها شيء » ويقول عن الدين في فلسفته ص ١٨٦ « إنه رد فعل دفاعي تقاوم به الطبيعة ما في اشتغال العقل مما قد يشل قوى الفرد ويحل تماسك المجتمع »

هذا رأى صنم من أصنام الفلسفة الحديثة ، فهل يؤمن مخانيث الفلسفة برأيه ولكن جولدمان يقول لم ص ٢٦٤ من « التراث اليوناني » عن ابن تيمية « إنه كان عدواً لدوداً للفلسفة » فيستنتج الذين يؤلهون المستشرقين أنه كان عدواً للعقل !!

وأقول إن ابن تيمية يشرفه - كؤمن وكفكر عظيم - عداؤه لفلسفة التي تخاصم الدين ، وتهوى بكرامة العقل الإنساني ، وإليك الدليل .

زعم الفلاسفة - في كبرياء وحماقة - أنها بينت حقيقة الحق في التوحيد ،
وكل الأمور الاعتقادية ، فأى حق هذا الذى بينته الفلسفة ؟ أتجردها الله رب
العالمين من صفاته التى أثبتتها لنفسه فى كتابه وعلى لسان رسوله ثم وصفته من
عندها بأنه « الصورة المحضة ، أو مثال المثل ، أو العاشق والمعشوق واللذ والمليذ »
أنفيها عن الله صفة أنه خالق ، ونفيها عنه تدبير السكون والعلم بما فيه ؟! أزعما
أن العالم قديم وأنه يسير بنظام آلى لا أثر لقدرة وعناية ربانية فيه ولا لقدرة الله
فى ضبط أموره ، أنسكارها معجزات الرسل تبعاً لهذا ؟ أزعما أن القرآن غير كاف
فى الهداية والإرشاد إلى حقيقة العلم بالله وتوحيده ؟!

أى حق هذا الذى تدعوننا إليه الفلاسفة لتؤمن به ؟ وإله إرسطو غير إله
أفلاطون ، وإله فيلون غير إله أفلوطين ، وإله ابن سينا غير إله الفارابى ، وإله
ديكارت غير إله سبنوزا ، أى إله من هذه الآلهة تدعوننا إليه الفلسفة لتؤمن به ؟!
فإنه الفلسفة كما ترى تختلف مفاهيمه ، وتباين صفاته تبعاً لعدد الزمان والمكان
والعقول التى تدبر بالأسطورة وتفرع فى تفكيرها إلى انحراف ، فالفلسفة لم تجمع
فى عصر من العصور على إله واحد ، بل قد يناقض الفيلسوف نفسه ، فتراه ثنائياً
من جهة ، واحدياً فى زعمهم من جهة أخرى ، أما إله الأديان السماوية فهو هو
فى دين آدم ونوح وإبراهيم وموسى وعيسى ومحمد ، صلوات الله وسلامه عليهم
أجمعين ، هو الله رب العالمين الخالق المحيى المميت ، المدبر للأمر كله ، العالم الخبير
اللطيف ، نبأنا هو - جل شأنه - بصفاته وبما يحب ويجب أن يوصف به ،
وشرع لنا من الدين ما وصى به الرسل من قبل : أن نقيم الدين ولا نفرق فيه ،
واسكن أى شرع شرعته آلهة الفلسفة التى تدبر بأن الله غير خالق ؟!

فيا للأصنام المعبودة ممن يزعمون أنهم أرباب الفكر وحريقه ، وأنهم آلهة
العقل والنطق ، ومن عجب أنهم ينفضون ابن تيمية لا شئ إلا لأنه يميز بالفكر
الصحيح والمنطق السليم بين الحق والباطل ، ألا فليقرأ هؤلاء كتب ابن تيمية ،

وبخاصة كتابه هذا الذي نسمد بتقديمه - لعلمهم يؤمنون بالحق الذي ذهب إليه ابن تيمية في هذا الكتاب ، وهو في قوله ص ٩٧ « من تدبر ما يعارضون به الشرع من العقليات وجد ذلك مما يعلم بالعقل الصريح بطلانه » وقوله في نفس الصفحة « فإذا كان غول النظر وأساطين الفلسفة الذين بلغوا في الذكاء والنظر إلى الناية ، وهم ليهم ونهارهم يكدحون في معرفة هذه العقليات ، ثم لم يصلوا منها إلى معقول صريح يناقض الكتاب ، بل إما إلى حيرة وارتباب ، وإما إلى اختلاف بين الأحزاب »

وفي تقريره أن أساس خطأ الفلسفة : هو مطابقتها بين الوجود الذهني والوجود الخارجي ، وجعلها هذا تبعاً لذلك ، وفي الكتاب الذي يشرفنا كتابته مقدمته : البراهين القوية على ما ذهب إليه شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله ورضي عنه .

أما علماء الكلام : فقد آمن أكثرهم بأنه إذا تعارض العقل والنقل قدم العقل على النقل ، وأن أصول الدين التي يكفر مخالفها : هي علم الكلام الذي يعرف بمجرد العقل . وهؤلاء يقول ابن تيمية عنهم « فالنصارى أقرب إلى تعظيم الأنبياء والرسول من هؤلاء » ص ٢٠ ، ثم بين أن طريقهم في إثبات العقائد « مما يعلم بالاضطرار أن محمداً صلى الله عليه وسلم لم يدع الناس بها إلى الإفرار بالخلاق ونبوة أنبيائه » ثم فضح عقولهم ووصفها بالجهل ، وبين أن ما يستدلون به من الأدلة العقلية هو على نقيض دعواهم أكثر دلالة في قوله ص ٢٣٩ « إن عامة ما يحتج به النفاة من المعقولات هي أيضاً على نقيض قولهم أدل منها على قولهم ، كما يستدلون به على نفي الصفات ونفي الأفعال » ثم بين أن علماء الكلام « مخالفون للكتاب والسنة الذين ذمهم الساف والأثمة ، لا قاموا بكمال الإيمان ولا بكمال الجهاد » ص ٢٣٨ ، وأن « أدلتهم ومناظراتهم للكفار وأهل البدع لا تتم بأدلتهم ولا تقطع الكفار بالمعقول ، بل لا بد في ذلك مما جاء به الرسول » ص ٢٣٨ ، ثم بين حقيقة

حالهم بقوله في نفس الصفحة « فلا آمنوا بما جاء به الرسول حق الإيمان ، ولا جاهدوا الكفار حق الجهاد » ثم بين أن سبب ذم علم الكلام ليس « لمجرد ما فيه من الاصطلاحات المولدة ، كاللفظ « الجوهر » و « العرض » و « الجسم » وغير ذلك ، بل لأن المعاني التي يعبرون عنها بهذه العبارات فيها من الباطل المذموم في الأدلة والأحكام ما يجب النهي عنه ، لاشتغال هذه الألفاظ على معان مجردة في النفي والإثبات » ص ٢٣ ، وبين « أن هذه الاصطلاحات الكلامية لم ترد في كلام النبي ولا أحد من أصحابه ، ولا علق واحد من هؤلاء بمسما لفظ الجوهر والجسم والتحيز والعرض ونحو ذلك شيئا من أصول الدين لا الدلائل ولا المسائل » ص ٢٤ بل بين أن المتكلمين أنفسهم يختلفون في مرادهم بهذه الألفاظ ، إما لاختلاف الوضع ، أو في المعنى الذي هو مدلول اللفظ ص ٢٤ ثم ضرب أمثلة لذلك .

هذا ملخص رأى شيخ الإسلام ابن تيمية في علماء الكلام . ويمتاز ابن تيمية عن غيره من علماء الإسلام في عدائه للفلاسفة ودم العلم الكلام بالنقد المحكم في مظهره : الإيجابي والسبي ، وبقوته : العقل الصريح والنقل الصحيح . فهو لا يرسل الرأي إرسالاً ، بل يؤيده بأدلة عقلية لا تخطئ فيها ، معتمدة على الفكر الرشيد والمنطق الواضح المحكم ، ولا يرسلها فتوى تحرير أو تحويل ، بل يبسط لك رأي الفلاسفة في القضية ورأي الكلام ، ثم يبسط رأي العقل في نزاهته وعدالته وصحته ، ورأي النقل في حكمته ودقته ، وبالمقارنة يتضح لك باطل الفلاسفة وضلال الكلام بينا واضحاً ، ثم هو يأتي على الأصول الفلسفية والقواعد الكلامية التي يزعمون أنها قضايا مسلمة ، فيهدمها بالدلائل العقلية والحجة الساطعة ، مثبتاً في حق وصدق أنها ليست مسلمة إلا عند من في عقله دخل ، وفي فكره خيل ، فيهدم تبعاً لذلك - كل ما بناء الفلاسفة والكلاميون على قواعدهم الواهية وأصولهم الفاسدة ، ثم يكرر بالدلائل العقلية فيجمع بين الظاهرين ، ويحارب بالقوتين ، حتى إذا انتهى من هدم أصولهم وقواعدهم راح يبنى هو الخير والحق ، كاشفاً عنهما من النقل

مؤيدا إياهما بالعقل ، فهو هَدَام و بِنَاء : هدام للباطل ، بناء للحق بما شرع الله بما
يذعن له العقل السليم .

هذا الكتاب : يحدثنا الحفظ الذهبي عن مصنفات شيخ الاسلام ابن تيمية
فيقول « ومنها كتاب في الموافقة بين المعقول والمنقول » ويقول ابن عبد الهادي
« قلت : هذا الكتاب : هو كتاب درء تعارض العقل والنقل - وهو كتاب
حافل عظيم ، رد الشيخ فيه على الفلاسفة والمتكلمين » وقد اشتهر الكتاب بما
يقرب مما سماه به الذهبي ، وهو « موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول » فقد
كرر ابن تيمية هذا الاسم في هذا الكتاب وكتبه الأخرى مراراً . واسم الكتاب
يوضح الغاية منه ، وهو : أن العقل الصريح موافق للنقل الصحيح ، وألا تعارض
ولا تنقض ولا تضاد ، كما يزعم الفلاسفة ومن ضل ضلالهم ، بين العقل في صراحته
و بين النقل في صحته ، فموضوع الكتاب إذن جليل الشأن ، بعيد مرأى الغاية ،
يفصل بالحق والصدق في هذه القضية الموهومة التي اشتهجت حولها المعقول ،
ونطاحت الأفكار - قضية النزاع المزعوم بين الدين وبين العقل - وما هي بقضية
تستحق بادرة من النظر ، أو لحجة من الفكر ، ولسكنها أسطورة الأوهام ، اعتقدها
فلاسفة اتسبوا إلى الإسلام ، ومن سبقهم أو جاء بعدهم من فلاسفة الشرق
والغرب ، وراحوا - بسبب هذا التوهم الباطل ، أو ذلك الزيف المقنع بدعوى
إثبات النقل بالعقل - يهدمون الدين ركناً بعد ركن ، ويضعفون في كل أصوله
ومسائله ودلائله ، وتؤمن بأنه لم يؤلف كتاب في هذه الناحية كهذا الكتاب
الذي فتح الله به على ابن تيمية ، في دقته وصدق حجته ، وأدائه المنطقية الصادقة
المقدمات والنتائج ، وقوة براهينه ، وعتة أسلحته ، ودقة تعبيره ، حيث يلبس
المعنى الدقيق بما يوافقه من لفظ مشرق ، لا يزيد عنه ولا ينقص ، وتأنيده
أدائه المتأنيبة بآيات الكتاب الحكيم والسنة النبوية المطهرة . فهو كتاب يصدع
الباطل بالحق ، ويحلى ظلمة الجهل - المزعوم علماً - بأوار العلم ، ويبدد غيب

الضلالة بإسراق الهدى ، ويصدع المشك والريب والفاق باليقين الثابت والطمانينة
الروحية . ويجعل من ذلك العملاق الضخم الذي أربب الناس بسطوته وجبروته
- عملاق الفلسفة - قزما صغيرا أو هي من الضعف ، وأقل شأنًا من الحقارة ،
ويجعل من ذلك المارد الجبار - مارد الكلام ، الذي يطش بالعقل فتحاته عن
سبيل الدين الحق - ذبابة تعان في دوى المدفع الضخم ، أو كشخص من
الشخص التي يضمها الزارع ليهرب بها الغريبان والمصاغير . . .

متى ألف الكتاب ؟ ألف شيخ الإسلام ابن تيمية كتابه هذا وهو في
ذروة مجده الفكري ، وتنام نضوجه العقلي . ويبدو ذلك واضحا جلها من أسلوب
الكتاب ، ومناظراته للفلاسفة والمتكلمين ، وما يورده عليهم من حجج قوية ،
وما يدمغ به أذانهم عن بصيرة ورؤية نامة وبرهان أنها لا توصل إلى الحق الذي
ينشده العقل وتوضيحه في جلاء مدى التناقض المنطيق بين الفلاسفة وبعضهم
وبعض ، بل حتى في أدلة الفيلسوف الواحد ، ثم إن ابن تيمية يقول في ص ٩
« وقد بسطنا الكلام على ظنية مثل نقل الأمانة والنحو والنصريف ونفي الجواز
والإضمار والتخصيص والاشتراك والنقل والمعارض العقلي بالسمع ، وقد كنا صنفنا
في فساد هذا الكلام مصنفا قديما من نحو ثلاثين سنة » فإذا كان موضوع ذلك
الكتاب الذي ألفه من ثلاثين سنة في هذه الأمور الدقيقة الخافضة بالسكر
العويصة ، فإننا نستطيع القول بأن الشيخ قد ألف كتابه هذا - الذي تقدمه -
وقد قارب الستين ، على اعتبار أنه ألف الأول وقد قارب نهاية العقد الثالث من
عمره ، الذي كان مرموقا ببركة الله .

موضوع الكتاب : زعم أغلب المتكلمين والفلاسفة الإسلاميون كلهم : أن
الواجب تقديم العقل على النقل عند التعارض ، ثم النقل إما أن يتأول أو يفوض
ص ١ ، وزعم « المدعون لمعرفة الإلهيات بمقولهم من المنتسبين إلى الحكمة
والكلام والمقليات : أن الأنبياء لم يعرفوا الحق الذي عرفناه ، ويزعم فريق

منهم أنهم عرفوه ولم يدينوه للعقل كما بينه الفلاسفة ، بل تكلموا فيه ، لا عنه فيه ، ويقول بعضهم : إن الأنبياء والسلف لم يعرفوا معاني النصوص التي تتحدث عن الله وصفاته ، أو أن الأنبياء عرفوها ولم يدينوا مرادهم للناس ، ص ٨ لهذا ذهب ابن تيمية وشاذ فكره ، ونصب عبقريته ، مستهديا في ذلك روح الإيمان العميق الشامل لنفسه وفكره ووجوده لإثبات انتفاء المعارض العقلية للقرآن ، ولا يهتال زعم الزاعمين بوجوب تقديم العقل على النقل ، ولبيان أن القرآن قد بين ببيانه شافيا قاطعا للعذر كل أصول الدين مسائل ودلائل ، وأن الشارع نص على كل ما يعصم من المهالك ص ٤٠

منهجه النقدي في السكتاب : يدور منهجه النقدي بين السلب والإيجاب

أو بين التمهيد والتحلية ، فهو يقرر أن بيان مراد الرسول صلى الله عليه وسلم إنما يتم بأمرين : أولها : امتناع وجود المعارض العقلية للنص القرآني ، وثانيهما : امتناع تقديم الأدلة العقلية على النقلية ، وقد حقق هو ذلك بأمرين ، أولها : إثباته فساد قانون المتفلسفة والمتكلمين ، الذين صدوا به عن سبيل الله وعن فهم مراد الرسول صلى الله عليه وسلم وتصديقه فيما أخبر به ، وإذا ثبت فساد القانون فقد كل ما أصوله وفرعوه عليه ، فيفسد ذلك الأصل يفسد الفرع ، فقد تبين له أن هؤلاء يتدعون أوضاعا من الفكر يجعلونها قضايا مسلمة ، ثم يحاولون إلزام العقول بما يترتب على هذه الأوضاع من نتائج فاسدة ، فراح يهدم هذه الأوضاع ، ميقنا بوضوح ومنطق قوى فسادها وزيفها ، ثم أوضح لنا لماذا لجأ إلى هذا المنهج بقوله في ص ٩ « القلب الذي اعتقد قيام الدليل العقلي القاطع على نفي الصفات أو بعضها ، أو نفي عموم خلقه لكل شيء ، وأمره ونهيها ، أو امتناع المعاد أو غير ذلك ، لا ينفعه الاستدلال عليه في ذلك بالسكتاب والسنة إلا مع بيان فساد ذلك المعارض » وقد بين هو فساد ذلك المعارض بدليل مجمل ثم بأدلة مفصلة ، فالدليل المجمل لمن لم يتمكن الضلال من نفسه ، والمفصلة لمن استحوذ ضلال الفلسفة والكلام على

عقله . وهذا هو المظهر السلبى فى النقد ، أو التخيلية كما يعبرون .
حتى إذا اطمأن إلى خلو القلب من مرضه لجأ إلى الأمر الثانى ، وهو بيان
الحق من الكتاب والسنة ، أو إلى بيان يقينية الأدلة السمعية .
ويضرب لنا ابن تيمية مثلاً يوضح به الغاية من منهجه رجل مريض به
أخلاق فاسدة تمنع انتفاعه بالغذاء ، فإنه لا ينفعه الغذاء مع وجود تلك الأخلاق
الفاسدة التى تفسد الغذاء ، وكذلك القلب الذى اعتقد قيام الدليل العقلى القاطع
على نفي الصفات أو بعضها وغير ذلك من الأمور الاعتقادية لا ينفعه الاستدلال
بالقرآن إلا بعد شفائه من مرض الفلسفة والكلام ص ٩

أسلوب الكتاب : وأسلوب الكتاب يجمع بين الدقة والقوة ، وقد استغل
فيه الأدلة المنطقية والاصطلاحات الفلسفية والكلامية استقلالاً يشهد له بالبراعة
والحذق ، والتصرف فى مناحى القول والتفكير تصرفاً بديعاً ، واضطر إلى استعمال
هذه الاصطلاحات الفلسفية ونظائرها حتى يتبين القوم ، ويقيم عليهم الحاجة
بأسلوهم وطرائق تفكيرهم ، وحتى يحسن البرهنة على صدق معتقده ، ويقينية
دعواه ، إذ يقول ص ٩٤ « وأما الطريقة النبوية السنية السلفية الحميدة الشرعية :
فإنما يفاظرونها من كان خبيراً بها وأقوالهم التى تناقضها ، فيعلم حينئذ فساد أقوالهم
بالمعقول الصريح المطابق للمعقول الصحيح » .

ومن أبدع ما ترووه لآمن تيمية حين ينفذ ببصره اللطيف إلى أمثال القرآن ،
فيستخرج لك منها أنواعاً باهرة حكيمة لطيفة من الأقبيسة الشمولية المؤلفة من
التقدمات اليقينية ، وفعل ذلك ليبرهن على أن أمثال القرآن فيها من أسنى الأدلة
العقلية ما يلزم كل عقل سليم بالخضوع المطلق والإذعان القام ، وأن وفى القرآن من
الأدلة القطعية على كل المطالب الدينية ما يعلل القلب بنور الهدى ، ويغمر الروح
بإشراق الإيمان الصحيح .

وأخيراً نقول عن أسلوب الكتاب : إنه أسلوب « دسم » غنى باللفظ

المشرق الرائع ، والمعنى الدقيق اللطيف الإشعاع ، والفكرة الممتعة بالحق واليقين ، الحلقة فوق القمة العليا من أمجاد الفكر العظيم .

كلمة خاتمة : لن نوفي حضرة صاحب السمو الملكي الأمير « منصور بن عبد العزيز آل سعود » رحمه الله رحمة واسعة ، وأملر على قبره شأبيب المغفرة والرضوان حقه من الشكر على أن كان - أعظم الله مثوبته في جنة الرضوان - هو الباعث لهذا الكتاب وغيره من آثار شيخ الإسلام ابن تيمية وغيره من علماء السلف ، فلقد كان - رحمه الله - حريصا على نشر هذه الدرر النفيسة ، وتعميم النفع بها ببذلها لطلبة العلم ابتغاء مرضاة الله ، اقتداء بحلالة والده العظيم . أطال الله حياته ، ومد في عمره المبارك النافع الخير الإسلام وعز العرب .

وإن لكتب شيخ الإسلام الأثر العظيم في تصفية القلوب من ظلمات الزيغ والجاهلية ووساوس الشيطان ، وإن كان هذا الكتاب - بالأخص - يقيم ويعلل من صرح الفكر والإيمان ، فإن النفس تقبل عليه في رغبة وانسراح ، ما أبدعت وجودت « مطبعة السنة المحمدية » كشأنها في كل ما تصحف به قراء العربية - إذ أخرجت هذا الكتاب القيم في هذا الثوب الأنيق الجميل ، وهذا التحقيق العلمي الناصع ، والله يحجز الساعين في هذا الجميل أحسن الجزاء على أن أناحوا لنا فرصة أداء بعض الدين الذي لشيخ الإسلام ابن تيمية العظيم في أعناقنا ، والله الموفق للصواب وهو نعم المولى ونعم النصير .

أبو راوية

القاهرة في يوم الاثنين ١٤١٠ رمضان ١٢٧٠ هـ
١٨ يونية ١٩٩١ م
عبد الرحمن الوكيل
الوكيل الأول لجامعة أنصار السنة المحمدية

ثبت بالمراجع التي رجعنا إليها في كتابة المقدمة غير كتب ابن تيمية

- | | |
|--|--------------------------------------|
| الدرر السكينة : | لابن حجر العسقلاني |
| قوات الوفيات : | لابن شاكر الكتبي |
| المقود الدرية : | لابن عيد الهادي |
| تاريخ الشعوب الإسلامية : | لهروكلان |
| تاريخ العرب العام : | تفيليب حتى |
| مصر في المصور الوسطى : | للدكتور علي إبراهيم حسن |
| الحركة الفكرية في مصر : | للدكتور عبد اللطيف حمزة |
| فيلسوف العرب : | للاشيخ مصطفى عبد الرازق |
| العقيدة والشريعة : | لجلولد زيهير |
| المدخل إلى الفلسفة الإسلامية : | ايون جونيه |
| عقيدة الشيعة : | لروندلسن |
| التراث اليوناني : | ترجمة الدكتور عبد الرحمن بدوي |
| سر تطور الأمم : | لجستاف لوبون |
| رسالة أضرورية في أمر الميعاد : | لابن سينا |
| تواريخ الفلسفة اليونانية وفي المصور
الوسطى والفلسفة الحديثة : | ليوسف كرم |
| منبع الأخلاق والدين : | لهنري برجسون |
| مقدمة اقتضاء الصراط المستقيم : | أفضيلة الأستاذ الشيخ محمد حامد الفقي |
| قصة النزاع بين الدين والفلسفة : | للدكتور نوفيقي الطويل |

[قال شيخ الإسلام ، علم الأعلام ، مفتي الأنام ، الإمام المجاهد الصادق الصابر ، سيف السنة المسلول على المبتدعين ، والقاطع البتار لألسنة المارقين الملحدتين : أبو العباس ، أحمد بن عبد الحلیم تقی الدین ، الشهير بابن تيمية الحراني ، رحمه الله ، وغفر لنا وله !] :

الحمد لله ، نحمده ، ونستعينه ، ونستغفره ، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا ، ومن سيئات أعمالنا ، مَنْ يَهْدِ اللَّهُ فَلَا مُضِلَّ لَهُ ، وَمَنْ يَضِلَّ فَلَا هَادِيَ لَهُ .
وأشهد أن لا إله إلا الله وحده ، لا شريك له ، وأشهد أن محمدا عبده ورسوله ، صلى الله عليه وعلى آله وسلم تسليما كثيرا .

فصل

قول القائل : إذا تعارضت الأدلة السمعية والعقلية ، أو السمع والعقل ، أو النقل والعقل ، أو الظواهر النقلية والقواطع العقلية ، أو نحو ذلك من العبارات ، فإما أن يُجْمَع بينهما ، وهو محال ، لأنه جمع بين النقيضين ، وإما أن يُرَادَا جميعا ، وإما أن يُقَدَّم السمع ، وهو محال ، لأن العقل أصل النقل ، فلو قَدِّمناه عليه كان ذلك قَدْحًا في العقل الذي هو أصل النقل ، والقَدْح في أصل الشيء قَدْح فيه ، فكان تقديم النقل قَدْحًا في النقل والعقل جميعا ، فوجب تقديم العقل ، ثم النقل إما أن يُتَأَوَّل ، وإما أن يَقْوَض .

وأما إذا تعارضتا تعارض الضدين امتنع الجمع بينهما ، ولم يمتنع ارتفاعهما .
وهذا الكلام قد جعله الرازي وأتباعه قانونا كلياً فيما يُسْتَدَلُّ به من كتب الله وكلام أنبيائه وما لا يُسْتَدَلُّ به ، ولهذا ردوا الاستدلال بما جاءت به

الأنبياء والمرسلون في صفات الله تعالى ، وغير ذلك من الأمور التي أنبؤا بها ، وظن هؤلاء أن العقل يعارضها ، وقد يضم بعضهم إلى ذلك أن الأدلة السمعية لا تُفيد اليقين ، وقد بسطنا الكلام على قولهم هذا في الأدلة السمعية في غير هذا الموضع .

وأما هذا القانون الذي وضعوه فقد سبقهم إليه طائفة ، منهم أبو حامد ، وجعله قانونا في جواب المسائل التي سئل عنها في نصوص أشكلت على السائل ، كالمسائل التي سأله عنها القاضي أبو بكر بن العربي ، وخالفه القاضي أبو بكر في كثير من تلك الأجوبة ، وكان يقول : شيخنا أبو حامد دخل في بطون الفلاسفة ، ثم أراد أن يخرج منهم فما قدر . وحكي هو عن أبي حامد نفسه أنه كان يقول : أنا مُرَجِّحُ البضاعة في الحديث ، ووضع أبو بكر بن العربي هذا قانونا آخر ، سبنا على طريقة أبي المعالي ومن قبله ، كالقاضي أبي بكر الباقلاني ، ومثل هذا القانون الذي وضعه هؤلاء يضع كل فريق لأنفسهم قانونا فيما جاءت به الأنبياء عن الله ، فيجعلون الأصل الذي يعتقدونه ويعتمدونه هو ما ظنوا أن عقولهم عرفته ، ويعملون ما جاءت به الأنبياء تبعاً له ؛ فما وافق قانونهم قبلوه ، وما خالفه لم يتبعوه ، وهذا يشبه ما وضعته النصارى من أمانيهم التي جعلوها عقيدة إيمانهم ، وردوا نصوص التوراة والإنجيل إليها ، لكن تلك الأمانة اعتمدوا فيها على ما فهموه من نصوص الأنبياء ، أو ما بلغهم عنهم ، وغلطوا في الفهم أو في تصديق الناقل ، كسائر الغالطين ممن يحتج بالسمعيات ، فإن غلطه إما في الإسناد وإما في المتن ، وأما هؤلاء فوضعوا قوانينهم على ما رأوه بعقولهم ، وقد غلطوا في الرأي والعقل ، فالنصارى أقرب إلى تعظيم الأنبياء والرسل من هؤلاء ، لكن النصارى يشبههم من ابتدع بدعة بقمه الفاسد من النصوص أو بتصديقه النقل الكاذب عن الرسول ، كالنوارج والوعيدية والمرجئة والإمامية وغيرهم ، بخلاف بدعة الجهمية والفلاسفة فإنها مبنية على ما يقرون هم بأنه مخالف

المعروف من كلام الأنبياء ، وأولئك يظنون أن ما ابتدعوه هو المعروف من كلام الأنبياء ، وأنه صحيح عندهم .

وهؤلاء في نصوص الأنبياء طريقتان : طريقة التبديل ، وطريقة التجهيل ؛ أما أهل التبديل فهم نوعان : أهل الوهم والتخيل ، وأهل التحريف والتأويل . فأهل الوهم والتخيل هم الذين يقولون : إن الأنبياء أخبروا عن الله وعن اليوم الآخر ، وعن الجنة والنار ، بل وعن الملائكة ، بأمور غير مطابقة للأمر في نفسه ، لكنهم خاطبوا بما يتخيلون به ويتوهمون به أن الله جسم عظيم ، وأن الأبدان تُعاد ، وأن لهم نعيمًا محسوسًا ، وعقابًا محسوسًا ، وإن كان الأمر ليس كذلك في نفس الأمر ، لأن من مصلحة الجمهور أن يخاطبوا بما يتوهمون به ويتخيلون أن الأمر هكذا ، وإن كان هذا كذبًا فهو كذب لمصلحة الجمهور ، إذ كانت دعوتهم ومصلحتهم لا تمكن إلا بهذه الطريق ، وقد وضع ابن سينا وأمثاله قانونهم على هذا الأصل ، كالقانون الذي ذكره في رسالته الأنصوية ، وهؤلاء يقولون : الأنبياء قصدوا بهذه الألفاظ ظواهرها ، وقصدوا أن يفهم الجمهور منها هذه الظواهر ، وإن كانت الظواهر في نفس الأمر كذبًا ، وباطلًا ، ومخالفة للحق ، فقصدوا إيهام الجمهور بالكذب والباطل المصلحة .

ثم من هؤلاء من يقول : النبي كان يعلم الحق ، ولكن أظهر خلافه للمصلحة ومنهم من يقول : ما كان يعلم الحق ، كما يعلمه نظائر الفلاسفة وأمثالهم ، وهؤلاء يفضلون الفيلسوف الكامل على النبي ، ويفضلون الولي الكامل الذي له هذا الشهيد على النبي ، كما يفضل ابن عربي الطائفي خاتم الأولياء - في زعمه - على الأنبياء ، وكما يفضل الفارابي ومُبَشِّر بن فاتك وغيرهما الفيلسوف على النبي . وأما الذين يقولون « إن النبي كان يعلم ذلك » فقد يقولون : إن النبي أفضل من الفيلسوف ، لأنه علم ما علمه الفيلسوف وزيادة ، وأمكنه أن يخاطب الجمهور بطريقة يعجز عن مثاها الفيلسوف ، وابن سينا وأمثاله من هؤلاء .

وهذا في الجملة قول المتفلسفة والباطنية ، كالملاحدة الإسماعيلية ، وأصحاب رسائل
« إخوان الصفاء » والفارابي وابن سينا والسُّمُّوَرْدِي المقتول ، وابن رشد الحفيد
وملاحدة الصوفية الخارجيين عن طريقة المشايخ المتقدمين من أهل الكتاب
والسنة ، كابن عربي وابن سَيمِين وابن الطَّفِيل صاحب رسالة « حى بن يقظان »
وخلق كثير غير هؤلاء .

ومن الناس من يوافق هؤلاء فيما أخبرت به الأنبياء عن الله : أنهم قصدوا به
التخييل دون التحقيق ، وبيان الأمر على ما هو عليه دون اليوم الآخر .
ومنهم من يقول : بل قصدوا هذا في بعض ما أخبروا به عن الله ، كالصفات
الخبرية من الاستواء والنزول وغير ذلك ، ومثل هذه الأقوال يوجد في كلام كثير
من النظار ممن ينفي هذه الصفات في نفس الأمر ، كما يوجد في كلام طائفة .
وأما أهل التحريف والتأويل فهم الذين يقولون : إن الأنبياء لم يقصدوا
بهذه الأقوال ما في نفس الأمر ، وإن الحق في نفس الأمر هو ما علمناه بقولنا ،
ثم يجتهدون في تأويل هذه الأقوال إلى ما يوافق رأيهم بأنواع التأويلات التي
يحتاجون فيها إلى إخراج اللغات عن طريقها المعروفة ، وإلى الاستعانة بفرائب
المجازات والاستعارات .

وهم في أكثر ما يتأولونه قد يعلم عقلاؤهم علماً يقينياً أن الأنبياء لم يريدوا
بقولهم ما حملوه عليه ، وهؤلاء كثيراً ما يجعلون التأويل من باب دفع المعارض ،
فيقصدون حمل اللفظ على ما يمكن أن يريد متكلم بلفظه ، لا يقصدون طلب
مراد المتكلم به ، وحمله على ما يناسب حاله ، وكرُّ تأويل لا يقصد به صاحبه بيان
مراد المتكلم وتفسير كلامه بما يعرف به مراده ، وعلى الوجه الذي يعرف به
مراده ، فصاحبه كاذب على من تأول كلامه ، ولهذا كان أكثرهم لا يحزمون
بالتأويل ، بل يقولون : يجوز أن يراد كذا ، وغاية ما معهم إمكان احتمال اللفظ .
وأما كون النبي المعين يجوز أن يريد ذلك المعنى بذلك اللفظ فعليه يكون

الأمر فيه بالعكس ، ويعلم من سياق الكلام وحال المتكلم امتناع إرادته لذلك
المعنى بذلك الخطاب المعين .

وفي الجملة ، فهذه طريق خلق كثير من المتكلمين وغيرهم ، وعليها بنى سائر
المتكلمين المخالفين لبعض النصوص مذاهبهم من المعتزلة والكلابية والسمالية
والكرامية والشيعة وغيرهم .

وقد ذكرنا في غير موضع أن لفظ « التأويل » في القرآن يراد به ما يؤولُ
الأمر إليه ، وإن كان موافقاً لدلول اللفظ ومفهومه في الظاهر ، ويراد به تفسير
الكلام وبيان معناه ، وإن كان موافقاً له ، وهو اصطلاح المفسرين المتقدمين
كجهاد وغيره ، ويراد به صرفُ اللفظ عن الاحتمال الراجح إلى الاحتمال
المرجوح لدليل يقتضيه ذلك .

وتخصيصُ لفظ التأويل بهذا المعنى إنما يوجد في كلام بعض المتأخرين ،
فأما الصحابة ، والتابعون لهم بإحسان ، وسائر أئمة المسلمين كالأئمة الأربعة
وغيرهم فلا يَحْصُونَ لفظ « التأويل » بهذا المعنى ، بل يريدون بالتأويل
المعنى الأول أو الثاني ، ولهذا لما ظنَّ طائفة من المتأخرين أن لفظ « التأويل »
في القرآن والحديث في مثل قوله تعالى (٣ : ٦) وما يعلم تأويله إلا الله ،
والراسخون في العلم يقولون آمنا به ، كل من عند ربنا) أريد به هذا المعنى
الاصطلاحي الخاص ، واعتقدوا أن الوقف في الآية عند قوله (وما يعلم تأويله
إلا الله) لزم من ذلك أن يعتقدوا أن هذه الآيات والأحاديث معاني تخالف
مدلولها المفهوم منها ، وأن ذلك المعنى المراد بها لا يعلمه إلا الله ، لا يعلمه الملك
الذي نزل بالقرآن ، وهو جبريل ، ولا يعلمه محمد صلى الله عليه وسلم ولا غيره من
الأنبياء ، ولا تعلمه الصحابة والتابعون لهم بإحسان ، وأن محمداً صلى الله عليه وسلم
كان يقرأ قوله تعالى (٢٠ : ٥) الرحمن على العرش استوى) وقوله (٣٥ : ١٠)
إليه يصعد الكلم الطيب) وقوله (٥ : ٦٤) بل يداه مبسوطتان) وغير ذلك من

آيات الصفات ، بل ويقول « ينزل ربنا كل ليلة إلى السماء الدنيا » ونحو ذلك ، وهو لا يعرف معاني هذه الأقوال ، بل معناها الذي دلت عليه لا يعلمه إلا الله ، و يظنون أن هذه طريقة السلف .

وهؤلاء أهل التضليل والتجهيل الذين حقيقة قولهم : إن الأنبياء وأتباع الأنبياء جاهلون ضالون ، لا يعرفون ما أراد الله بما وصف به نفسه من الآيات وأقوال الأنبياء .

ثم هؤلاء منهم من يقول : المراد بها خلاف مدلولها الظاهر والمفهوم ، ولا يعرف أحد من الأنبياء والملائكة والصحابة والعلماء ما أراد الله بها ، كما لا يعلمون وقت الساعة .

ومنهم من يقول : بل تُجَرَى على ظاهرها ، وتُحْمَل على ظاهرها ، ومع هذا فلا يعلم تأويلها إلا الله ، فينقضون حيث أثبتوا لها تأويلاً يخالف ظاهرها . وقالوا - مع هذا - إنها تحمل على ظاهرها ، وهذا ما أنكره ابن عقيل على شيخه القاضي أبي يعلى في كتاب « ذم التأويل »

وهؤلاء الفرق مشتركون في القول بأن الرسول لم يبين المراد بالنصوص التي يجعلونها مشكلة أو متشابهة ، ولهذا يعمل كل فريق للمشكل من نصوصه غير ما يعمل الفريق الآخر مشكلاً ، فنكر الصفات الخيرية الذي يقول « إنها لا تعلم بالعقل » يقول : نصوصها مشكلة متشابهة ، بخلاف الصفات المعلومه بالعقل ، فإنها عنده مُحْكَمَةٌ بَيِّنَةٌ ، وكذلك يقول مَنْ ينكر العلو والرؤية : نصوص هذه مشكلة ، ومنكر الصفات مطلقاً يجعل ما ثبتها مشكلاً دون ما ثبتت أسماء الحسنى ، ومنكر معاني الأسماء يجعل نصوصها مشكلة ، ومنكر معاد الأبدان وما وصفت به الجنة والنار يجعل ذلك مشكلاً أيضاً ، ومنكر القدر يجعل ما ثبت أن الله خالق كل شيء وما شاء كأن مشكلاً ، دون آيات الأمر والنهي والوعد والوعيد ، والخائض في القدر بالجبر يجعل نصوص الوعيد ، بل ونصوص الأمر

والنهي مشكلة ، فقد يستشكل كل فريق مالا يستشكله غيره ، ثم يقول فيما يستشكله : إن معاني نصوصه لم يبينها الرسول .

ثم منهم من يقول : لم يعلم معانيها أيضاً ، ومنهم من يقول : بل علمها ولم يبينها ، بل أحال في بيانها على الأدلة العقلية ، وعلى مَنْ يَجْتَهِد في العلم بتأويل تلك النصوص ، فهم مشتركون في أن الرسول لم يعلم أو لم يعلم ، بل جهل معناها ، أو جهلها الأمة ، من غير أن يقصد أن يعتقدوا الجهل المركب .

وأما أولئك فيقولون : بل قصد أن يعلم الجهل المركب ، والاعتقادات الفاسدة ، وهؤلاء مشهورون عند الأمة بالإلحاد والزندقة ، بخلاف أولئك فإنهم يقولون : الرسول لم يقصد أن يجعل أحداً جاهلاً معتقداً للباطل ، ولكن أقوالهم تتضمن أن الرسول لم يبين الحق فيما خاطب به الأمة من الآيات والأحاديث : إما مع كونه لم يعلمه ، أو مع كونه علمه ولم يبينه ، ولهذا قال الإمام أحمد في خطبته فيما صنفه من الرد على الزنادقة والجهمية فيما شككت فيه من متشابه القرآن وتأويلته على غير تأويله ، قال « الحمد لله الذي جعل في كل زمان فترة من الرسل بقايا من أهل العلم ، يَدْعُونَ من ضلَّ إلى الهدى ، ويصبرون منهم على الأذى ، يُخَيِّوْنَ بكتاب الله الموتى ، وَ يُبْصِرُونَ بنور الله أهل العمى ، فسكن من قتل لإبليس قد أحيوه ، وكمن تائه ضال قد هَدَوْهُ ، فَا أَسَنَ أَثَرُهم على الناس ، وأقبح أَثَرِ الناس عليهم ، ينفقون عن كتاب الله تحريف الغالين ، وانتحال المبطلين ، وتأويل الجاهلين ، الذين عقدوا ألوية البدعة ، وأطلقوا عنان الفتنة ، فهم مختلفون في الكتاب ، مخالفون للكتاب ، متفقون على مفارقة الكتاب . يقولون : على الله ، وفي الله ، وفي كتاب الله بغير علم ، يتكلمون بالمتشابه من الكلام ، ويخدعون جهال الناس بما يلبسون عليهم ، فنعوذ بالله من فتن المضلين » .

ويروى نحو هذه الخطبة عن عمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنه ، كما ذكر

ذلك محمد بن وضاح في كتاب « الحوادث والبدع » .

فقد وُصفوا في هذا الكلام بأنهم — مع اختلافهم في الكتاب — فهم
كلهم مخالفون له ، وهم مشتركون في مفارقتة ، يتكلمون بالكلام المتشابه ،
ويخدعون جهال الناس بما يلبسون عليهم ، حيث لبسوا الحق بالباطل .

وجماع الأمر أن الأدلة نوعان : شرعية ، وعقلية ، فالمدعون لمعرفة الإلهيات
بعقولهم ، من المنتسبين إلى الحكمة والكلام والعقليات ، يقول من يخالف نصوص
الأنبياء منهم : إن الأنبياء لم يعرفوا الحق الذي عرفناه ، أو يقولون : عرفوه ولم
يبينوه للخلق كما بيناه ، بل تكلموا بما يخالفه من غير بيان منهم ، والمدعون
للسنة والشرعة واتباع السلف من الجهال بمعاني النصوص يقولون : إن الأنبياء
والسلف الذين اتبعوا الأنبياء لم يعرفوا معاني هذه النصوص التي قالوها والتي
بلغوها عن الله ، أو إن الأنبياء عرفوا معانيها ولم يبينوا مرادهم للناس ، فهؤلاء
الطوائف قد يقولون : نحن عرفنا الحق بعقولنا ، ثم اجتهدنا في حمل كلام الأنبياء
على ما يوافق مدلول العقل ، وفائدة إزال هذه التشابهات المشكلات اجتهد الناس
في أن يعرفوا الحق بعقولهم ، ثم اجتهدوا في تأويل كلام الأنبياء الذين لم يبينوا
به مرادهم ، أو إنا عرفنا الحق بعقولنا ، وهذه النصوص لم تعرف الأنبياء معناها
كما لم يعرفوا وقت الساعة ، ولكن أمرنا بتلاوتها من غير تدبرها ولا فهم
لمعانيها . أو يقولون : بل هذه الأمور لا تعرف بعقل ولا نقل ، بل نحن منهيون
عن معرفة العقليات ، وعن فهم السمعيات ، وإن الأنبياء وأتباعهم لا يعرفون
العقليات ، ولا يفهمون السمعيات .

فصل

ولما كان بيان مراد الرسول صلى الله عليه وسلم في هذه الأبواب لا يتم
إلا بدفع المعارض العقلي ، وامتناع تقديم ذلك على نصوص الأنبياء ، يتنا في هذا
الكتاب فساد القانون الفاسد الذي صدوا به الناس عن سبيل الله ، وعن فهم

مراد الرسول وتصديقه فيما أخبر ، إذ كان أية دليل أقيم على بيان مراد الرسول لا ينفع إذا قُدِّرَ أن المعارض العقلي ناقضه ، بل يصير ذلك قَدْحاً في الرسول ، وقَدْحاً فيمن استدل بكلامه ، وصار هذا بمنزلة المريض الذي به أخلاطٌ فاسدة تمنع انتفاعه بالغذاء ، فإنه لا ينفعه الغذاء مع وجود الأخلاط الفاسدة التي تفسد الغذاء ، فكذلك القلب الذي اعتقد قيام الدليل العقلي القاطع على نفي الصفات أو بعضها ، أو نفي عموم خلقه لكل شيء ، وأمره ونهيّه ، أو امتناع للمعاد ، أو غير ذلك ، لا ينفعه الاستدلال عليه في ذلك بالكتاب والسنة إلا مع بيان فساد ذلك المعارض .

وفساد ذلك المعارض قد يعلم جملة وتفصيلاً .

أما الجهة فإنه مَنْ آمَنَ بالله ورسوله إيماناً تاماً ، وعلم مراد الرسول قطعاً تيقن ثبوت ما أخبر به ، وعلم أن ما عارض ذلك من الحجج فهي حجج داحضة (٤٢ : ١٦) والذين يُحَاجُّونَ في الله من بعد ما استجيب له حجبتهم داحضة عند ربهم ، وعليهم غضب ، ولهم عذاب شديد)

وأما التفصيل فبعلم فساد تلك الحجة المعارضة ، وهذا الأصل نقيض الأصل الذي ذكره طائفة من الملحدين ، كما ذكره الرازي في أول كتابه « نهاية العقول » حيث ذكر أن الاستدلال بالسمعيات في المسائل الأصولية لا يمكن بحال ، لأن الاستدلال بها موقوف على مُقَدِّمات ظنية ، وعلى دَفْعِ المعارض العقلي ، وإن العلم بانتفاء المعارض لا يمكن ؛ إذ يجوز أن يكون في نفس الأمر دليل عقلي يناقض ما دل عليه القرآن ، ولم يخطر ببال المستمع .

وقد بسطنا الكلام على ظنية مثل نقل اللغة والنحو والتصريف ونفي المجاز والإضمار والتخصيص والاشتراك والنقل والمعارض العقلي بالسمع ، وقد كنا صنفنا في فساد هذا الكلام مصنفاً قديماً من نحو ثلاثين سنة ، وذكرونا طرفاً من بيان فساده في الكلام على « المحلل » وفي غير ذلك .

فذلك كلام في تقرير الأدلة السمعية ، وبيان أنها قد تفيد اليقين والقطع ، وفي هذا الكتاب كلام في بيان انتفاء المعارض العقلية ، وإبطال قول مَنْ زعم تقديم الأدلة العقلية مطلقاً .

وقد بينا في موضع آخر أن الرسول بلغ البلاغ المبين ، وبين مراده ، وأن كل ما في القرآن والحديث من لفظ يقال فيه إنه يحتاج إلى التأويل الاصطلاحي الخاص الذي هو صَرْف اللفظ عن ظاهره ، فلا بد أن يكون الرسول قد بين مراده بذلك اللفظ بخطاب آخر ، لا يجوز عليه أن يتكلم بالكلام الذي مفهومه ومدلوله باطل ، ويسكت عن بيان المراد الحق ، ولا يجوز أن يريد من الخلق أن يفهموا من كلامه ما لم يبيّنه لهم ويدلّهم عليه ، لإمكان معرفة ذلك بمقولهم ، وأن هذا قدح في الرسول الذي بلغ البلاغ المبين الذي هَدَى الله به العباد وأخرجهم به من الظلمات إلى النور ، وفرق الله به بين الحق والباطل ، وبين الهدى والضلال ، وبين الرشاد والغي ، وبين أولياء الله وأعدائه ، وبين ما يستحقه الرب من الأسماء والصفات وما ينزه عنه من ذلك ، حتى أوضح الله به السبيل ، وأثار به الدليل ، وهدى به الذين آمنوا لما اختلفوا فيه من الحق بإذنه ، والله يهدي من يشاء إلى صراط مستقيم .

فَمَنْ زعم أنه تكلم بما لا يدل إلا على الباطل لأعلى الحق ، ولم يبين مراده ، وأنه أراد بذلك اللفظ المعنى الذي ليس بباطل وأحال الناس في معرفة المراد على ما يعلم من غير جهته بأرائهم ، فقد قدح في الرسول ، كما برهنا على ذلك في مواضع ، كيف والرسول أعلم الخلق بالحق ؟ وأقدر الناس على بيان الحق ، وأنصح الخلق للخلق ، وهذا يوجب أن يكون بيانه للحق أكمل من بيان كل أحد ؟ .

فإن ما يقوله القائل ويفعله الفاعل لا بد فيه من قدرة وعلم وإرادة ، فالعاجز عن القول أو الفعل يمتنع صدور ذلك عنه ، والجاهل بما يقوله ويفعله لا يأتي بالقول المحكم والفعل المحكم ، وصاحب الإرادة الفاسدة لا يقصد الهدى والنصح

والصلاح ، فإذا كان المتكلم عالماً بالحق قاصداً لهدى الخلق قصداً تاماً قادراً على ذلك وَجَبَ وجودُ مقدوره ، ومحمد صلى الله عليه وسلم أعلم الخلق بالحق ، وهو أفصح الخلق لساناً ، وأصحهم بياناً ، وهو أحرص الخلق على هدى العباد ، كما قال تعالى (٩ : ١٢٨) لقد جاءكم رسول من أنفسكم ، عزيز عليه ما عنتم ، حريص عليكم ، بالمؤمنين رؤوف رحيم) وقال (١٦ : ٣٧) إِن تَحَرَّصَ عَلَى هُدَاهُمْ فَإِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي مَنْ يَضِلُّ) وقد أوجب الله عليه البلاغ المبين ، وأنزل عليه الكتاب ليبين للناس ما نزل إليهم ، فلا بد أن يكون خطابه وبيانه وكلامه أكمل وأتم من بيان غيره ، فكيف يكون مع هذا لم يبين الحق ؟ بل يئنه من قامت الأدلة الكثيرة على جهله ، أو نقص علمه وعقله ، وهذا مبسوط في غير هذا الموضع .

ولما كان ما يقوله كثير من الناس في باب أصول الدين والكلام والعلوم العقلية والحكمة يعلم كل مَنْ تدبر أنه مخالف لما جاء به الرسول ، وأن الرسول لم يقل مثل هذا ، واعتقد من اعتقد أن ذلك من أصول الدين ، وأنه يشتمل على العلوم السكينة والمعارف الإلهية ، والحكمة الحقيقية أو الفلسفة الأولية - صار كثير منهم يقول : إن الرسول لم يكن يعرف أصول الدين ، أو لم يبين أصول الدين ، ومنهم مَنْ هابَ النبي ، ولما كان يقول : الصحابة والتابعون لم يكونوا يعرفون ذلك ، ومن عظم الصحابة والتابعين مع تعظيم أقوال هؤلاء يبقى حائراً كيف لم يتكلم أولئك الأفاضل في هذه الأمور التي هي أفضل العلوم ؟ ومن هو مؤمن بالرسول مُعَظَّم له يستشكل كيف لم يبين أصول الدين ؟ مع أن الناس إليها أخرج منهم إلى غيرها .

ولما كنت بالديار المصرية سألتني من سألني من فضلائها عن هذه المسألة ، فقالوا في سؤالهم :

إن قال قائل : هل يجوز الخوض فيما تكلم الناس فيه من مسائل أصول

الدين ، وإن لم يُنقل عن النبي صلى الله عليه وسلم فيها كلام أم لا ؟ .
فإن قيل بالجواز ، فما وجهه ؟ وقد فهمنا منه عليه الصلاة والسلام النهي
عن الكلام في بعض المسائل ؟ .
وإذا قيل بالجواز فهل يجب ذلك ؟ .

وهل نقل عنه عليه الصلاة والسلام ما يقتضى وجوبه ؟ .
وهل يمكن في ذلك ما يصل إليه المجتهد من غلبة الظن ، أو لابد من
الوصول إلى القطع ؟ .

وإذا تذر عليه الوصول إلى القطع ، فهل يعذر في ذلك ، أو يكون مكلفاً به ؟
وهل ذلك من باب تكليف ما لا يطاق والحالة هذه أم لا ؟
وإذا قيل بالوجوب ، فما الحكمة في أنه لم يؤخذ فيه من الشارع نص يفيص
من الوقوع في المبالغة ؟ وقد كان عليه الصلاة والسلام حريصاً على هدى أمته .
فأجبت : الحمد لله رب العالمين .

أما المسألة الأولى : فقول السائل « هل يجوز الخوض فيما تكلم الناس فيه
من مسائل أصول الدين ، وإن لم ينقل عن النبي صلى الله عليه وسلم فيها كلام
أم لا ؟ » فسؤال ورد بحسب ما عهد من الأوضاع المتدعة الباطلة ؛ فإن المسائل التي
هي من أصول الدين التي تستحق أن تسمى أصول الدين - أعني الدين الذي أرسل
الله به رسوله ، وأنزل به كتابه - لا يجوز أن يقال : لم ينقل عن النبي صلى الله
عليه وسلم فيها كلام ، بل هذا كلام متناقض في نفسه ، إذ كونها من أصول
الدين يوجب أن تكون من أهم أمور الدين ، وأنها مما يحتاج إليه الدين ، ثم نقل
نقل الكلام فيها عن الرسول يوجب أحد أمرين : إما أن الرسول أهل
الأمور المهمة التي يحتاج إليها الدين فلم يبينها ، أو أنه بينها فلم تنقلها الأمة ،
وكلا هذين باطل قطعاً ، وهو من أعظم مطاعن المنافقين في الدين ، وإنما
يظن هذا وأمثاله من هو جاهل بحقائق ما جاء به الرسول ، أو جاهل بما يعقله

الناس بقلوبهم ، أو جاهل بهما جميعا ، فإن جهله بالأول يوجب عدم علمه بما
اشتمل عليه ذلك من أصول الدين وفروعه ، وجهله بالثاني يوجب أن يدخل
في الحقائق المعقولة ما يسميه هو وأشكاله عقليات ، وإنما هي جهليات ، وجهله
بالأمرين يوجب أن يظن من أصول الدين ما ليس منها من المسائل والوسائل
الباطلة ، وأن يظن عدم بيان الرسول لما ينبغي أن يُعتقد في ذلك ، كما هو الواقع
لطوائف من أصناف الناس - حذّاقهم فضلا عن عامتهم .

وذلك أن أصول الدين إما أن تكون مسائل يحب اعتقادها ، ويجب أن
تذكر قولاً ، أو تُعمل عملاً ، كمسائل التوحيد والصفات والقدر ، والنبوة ، والمعاد ،
أو دلائل هذه المسائل .

أما القسم الأول فشكل ما يحتاج الناس إلى معرفته واعتقاده والتصديق به
من هذه المسائل فقد بينه الله ورسوله بيانا شافيا قاطعا للعذر ، إذ هذا من أعظم
ما بلغه الرسول البلاغ المبين ، و بينه للناس ، وهو من أعظم ما أقام الله به الحجة
على عباده ، بالرسول الذين بينوه وبلغوه ، وكتساب الله الذي نقل الصحابة ثم
التابعون عن الرسول لفظه ومعانيه ، والحكمة التي هي سنة رسول الله صلى الله عليه
وسلم مشتملة من ذلك على غاية المراد ، وتمايز الواجب والمستحب ، والحد لله الذي
بعث فينا رسولا من أنفسنا يتلو علينا آياته ويزكينا ويعلمنا الكتاب والحكمة ،
الذي أكمل لنا الدين ، وأتم علينا النعمة ، ورضى لنا الإسلام ديناً ، الذي أنزل
الكتاب تفصيلا لكل شيء ، وهدى ورحمة وبشرى للمسلمين (١٢ : ١١١)
ما كان حديثا يُفترى ، ولكن تصديق الذي بين يديه وتفصيل كل شيء وهدى
ورحمة لقوم يؤمنون)

وإنما يظن عدم اشتغال الكتاب والحكمة على بيان ذلك من كان ناقصا
في عقله وسمعه ، ومن له نصيب من قول أهل النار الذين قالوا (٦٧ : ١٠) لو كنا
نسمع أو نعقل ما كنا في أصحاب السعير) وإن كان ذلك كثيرا في كثير من

المتفلسفة والمتكلمة ، وجهأل أهل الحديث والمتفقهة والصوفية .

وأما القسم الثانى - وهو دلائل هذه المسائل الأصولية - فإنه وإن كان يظن طوائف من المتكلمين أو المتفلسفة أن الشرع إنما يدل بطريق الخبر الصادق فدلالته موفقة على العلم بصدق الخبر ويجعلون ما يبنى عليه صدق الخبر معقولات محضة ، فقد غلطوا فى ذلك غلطا عظيما ، بل ضلوا ضلالا مبينا ، فى ظنهم أن دلالة الكتاب والسنة إنما هى بطريق الخبر المجرد ، بل الأمر ما عليه سلف الأمة ، أهل العلم والإيمان ، من أن الله سبحانه وتعالى بين من الأدلة العقلية التى يحتاج إليها فى العلم بذلك مالا يقدر أحد من هؤلاء قدره ، ونهاية ما يذكرونه جاء القرآن بخلاصته على أحسن وجه .

وذلك كالأمثال المضروبة التى يذكرها الله فى كتابه التى قال فيها (٣٩: ٢٧) ولقد ضربنا للناس فى هذا القرآن من كل مثل (فإن الأمثال المضروبة هى الأقيسة العقلية ، سواء كانت قياس شمول ، أو قياس تمثيل ، ويدخل فى ذلك ما يسمونه براهين ، وهو القياس الشمولى المؤلف من المقدمات اليقينية ، وإن كان لفظ البرهان فى اللغة أعم من ذلك ، كما سعى الله آتى موسى برهانين (٢٨: ٣٢) فذلك برهانان من ربك) .

ومما يوضح هذا أن العلم الإلهى لا يجوز أن يستدل فيه بقياس تمثيلى يستوى فيه الأصل والفرع ، ولا بقياس شمولى تستوى فيه أفراده ، فإن الله سبحانه ليس كمثل شئ ، فلا يجوز أن يمثل به غيره ، ولا يجوز أن يدخل هو وغيره تحت قضية كلية تستوى أفرادها ، ولهذا لما سلك طوائف من المتفلسفة والمتكلمة مثل هذه الأقيسة فى المطالب الإلهية لم يصلوا بها إلى اليقين ، بل تناقضت أدلتهم ، وغلب عليهم - بعد القنأهى - الحيرة والاضطراب ، لما يرونه من فساد أدلتهم أو تكافئها ولكن يستعمل فى ذلك قياس الأولى ، سواء كان تمثيلا أو شموليا ، كما قال تعالى (١٦ : ٦٠) والله المثل الأعلى (مثل أن يعلم أن كل كمال ثبت للممكن أو المحدث

لا نقص فيه بوجه من الوجوه - وهو ما كان كالا الموجود غير مستلزم للعدم -
فالواجب القديم أولى به ، وكل كمال لا نقص فيه بوجه من الوجوه ثبت
نوعه للمخلوق المربوب المعلوم المدبر فإنما استفادته من خالفه ور به ومدبره ، فهو
أحق به منه ، وأن كل نقص وغييب في نفسه - وهو ما تضمن سلب هذا الكمال
إذا وجب نفيه عن شيء ما من أنواع الخلوقات والممكنات والمحدثات : فإنه يجب
نفيه عن الرب تبارك وتعالى بطريق الأولى ، وأنه أحق بالأمور الوجودية من كل
موجود ، وأما الأمور العدمية فالممكن الحدوث بها أحق ، ونحو ذلك .

ومثل هذه الطرق هي التي كان يستعملها السلف والأئمة في مثل هذه المطالب
كما استعمل نحوها الإمام أحمد ، ومن قبله وبعده من أئمة أهل الإسلام ، وبمثل
ذلك جاء القرآن في تقرير أصول الدين في مسائل التوحيد والصفات والمعاد ،
ونحو ذلك .

ومثل ذلك أنه سبحانه لما أخبر بالمعاد - والعلم به تابع للعلم بإمكانه ؛ فإن
المتنع لا يجوز أن يكون - يبين سبحانه إمكانه أنهم بيان ، ولم يسلك في ذلك
ما يسلكه طوائف من أهل الكلام ، حيث يثبتون الإمكان الخارجي بمجرد
الإمكان الذهني ، فيقولون : هذا ممكن ؛ لأنه لو قدر وجوده لم يلزم من تقدير
وجوده محال ؛ فإن الشأن في هذه المقدمة فن أين يعلم أنه لا يلزم من تقدير وجوده
محال ؟ فإن هذه قضية كلية سالبة ؛ فلا بد من العلم بعموم هذا النفي .

وما يحتاج به بعضهم على أن هذا ممكن بأننا لا نعلم امتناعه ، كما نعلم امتناع
الأمور الظاهرة امتناعها ، مثل كون الجسم متحركا ساكنا ، فهذا كالحاجة
بعضهم على أنها ليست بديهية : بأن غيرها من البديهيات أجلى منها ، وهذه حجة
ضعيفة ، لأن البديهية هو ما إذا تُصور طرقه جزم العقل به ، والمتصور أن قد
يكونان خفيين ، فالقضايا تتفاوت في الجلاء والخفاء لتفاوت تصورها ، كما تتفاوت
لتفاوت الأذهان ، وذلك لا يتدحج في كونها ضرورية ، ولا يوجب أن ما لم يظهر

امتناعه يكون ممكنا ، بل قول هؤلاء ، أضعف ؛ لأن الشيء قد يكون ممتنعا لأمر
خفية لازمة ، فما لم يعلم انتفاء تلك اللوازم ، أو عدم لزومها ، لا يمكن الجزم
بإمكانه ، والمحال هنا أعم من المحال لذاته أو لغيره ، والإمكان الذهني حقيقته
عدم العلم بالامتناع ، وعدم العلم بالامتناع لا يستلزم العلم بالإمكان الخارجي ،
وهذا هو الإمكان الذهني ، فإن الله سبحانه وتعالى لم يكف في بيان إمكان المعاد
بهذا ، إذ يمكن أن يكون الشيء ممتنعا ولو لغيره ، وإن لم يعلم الذهن امتناعه ،
بخلاف الإمكان الخارجي فإنه إذا علم بطل أن يكون ممتنعا ، والإنسان يعلم
الإمكان الخارجي : تارة بعلمه بوجود الشيء ، وتارة بوجود نظيره ، وتارة بعلمه
بوجود ما الشيء أولى بالوجود منه ، فإن وجود الشيء دليل على أن ما هو دونه
أولى بالإمكان منه ، ثم إنه إذا تبين كون الشيء ممكنا فلا بد من بيان قدرة الرب
عليه ، وإلا فجرد العلم بإمكانه لا يكفي في إمكان وقوعه ، إن لم يعلم قدرة
الرب على ذلك ، فبين سبحانه هذا كله بمثل قوله (١٧ : ٩٩) أو لم يروا أن الله
الذي خلق السموات والأرض قادر على أن يخلق مثلهم وجعل لهم أجلا لا ريب
فيه فأي الظالمون إلا كفورا) وقوله (٣٦ : ٨١) أوليس الذي خلق السموات
والأرض بقادر على أن يخلق مثلهم ؟ بلى ، وهو الخلاق العليم) وقوله (٤٦ : ٣٣)
أولم يروا أن الله الذي خلق السموات والأرض ولم يخلقهم بخلقهم بقادر على أن
يحيي الموتى ؟ بلى ، إنه على كل شيء قدير) وقوله (٤٠ : ٥٧) نخلق السموات
والأرض أكبر من خلق الناس) فإنه من المعلوم ببداية العقول أن خلق
السموات والأرض أعظم من خلق أمثال بني آدم ، والقدرة عليه أبلغ ، وأن
هذا الأيسر أولى بالإمكان والقدرة من ذلك .

وكذلك استدلاله على ذلك بالنشأة الأولى في مثل قوله (٣٠ : ٢٧) وله المثل
الأعلى في السموات والأرض) وقوله (٢٢ : ٥) يا أيها الناس إن كنتم في ريب
من البعث فإننا خلقناكم من تراب ، ثم من نطفة ، ثم من علقه ، ثم من مضغة

مُخَلَّقة وغير مخلقة ، لنبيين لكم) وكذلك ما ذكره في قوله (٣٦ : ٧٨ - ٨٠)
 وضرب لنا مثلا ونسي خلقه ، قال : من يحيى العظام وهي رميم ؟ قل : يحياها الذى
 أنشأها أول مرة - الآيات) وقد أنشأها من التراب ، ثم قال (وهو بكل خلق
 عليم) ليبين علمه بما تفرق من الأجزاء أو استحال ، ثم قال (الذى جعل
 لكم من الشجر الأخضر نارا) فبين أنه أخرج النار الحارة اليابسة من البارد
 الرطب ، وذلك أبلغ في المنافاة ، لأن اجتماع الحرارة والرطوبة أيسر من اجتماع
 الحرارة واليبوسة ، إذ الرطوبة تقبل من الانفعال ما لا تقبله اليبوسة ، ولهذا
 كان تسخين الهواء والماء أيسر من تسخين التراب ، وإن كانت النار نفسها
 حارة يابسة ، فإنها جسم بسيط ، واليبس ضد الرطوبة ، والرطوبة يعنى بها البالة
 كرطوبة الماء ، ويعنى بها سرعة الانفعال ، فيدخل في ذلك الهواء ، فكذلك
 يعنى باليبس عدم البالة ، فتكون النار يابسة ، ويراد باليبس بطء التشكل
 والانفعال ، فيكون التراب يابسا دون النار ، فالتراب فيه اليبس بالمعنيين ، بخلاف
 النار ، لسكن الحيوان الذى فيه حرارة ورطوبة يكون من العناصر الثلاثة :
 التراب ، والماء ، والهواء .

وأما الجزء النارى فللناس فيه قولان : قيل : فيه حرارة نارية ، وإن لم يكن
 فيه جزء من النار ، وقيل : بل فيه جزء من النار .
 وعلى كل تقدير فتكون الحيوان من العناصر أولى بالإمكان من تكون
 النار من الشجر الأخضر ، فالقادر على أن يخلق من الشجر الأخضر نارا أولى
 بالقدرة أن يخلق من التراب حيوانا ، فإن هذا معتاد ، وإن كان ذلك بما يضم
 إليه من الأجزاء الهوائية والمائية ، والمقصود الجمع في المولدات ثم قال (أوليس
 الذى خلق السموات والأرض بقادر على أن يخلق مثلهم ؟) وهذه مقدمة
 معلومة بالبدهة ، ولهذا جاء فيها باستفهام التقرير ، الدال على أن ذلك مستقر
 معلوم عند المخاطب ، كما قال سبحانه (٢٥ : ٣٣) ولا يأتونك بمثل إلا جنتاك
 (٢ - صريح المفعول ١)

بالحق وأحسن تفسيراً) ثم بين قدرته العامة بقوله (إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون) .

وفي هذا الموضع وغيره من القرآن من الأسرار وبيان الأدلة القطعية على المطالب الدينية ما ليس هذا موضعه ، وإنما الغرض التنبيه .

وكذلك ما استعمله سبحانه في تنزيهه وتقديسه عما أضافوه إليه من الولادة ، سواء سموها حسية أو عقلية ، كما تزعمه النصارى من تولد الكلمة التي جعلوها جوهر الابن منه ، وكما تزعمه الفلاسفة الصابئون من تولد العقول العشرة والنفوس الفلكية التسعة التي هم مضطربون فيها : هل هي جواهر أو أعراض ؟ وقد يعملون العقول بمنزلة الذكور ، والنفوس بمنزلة الإناث^(١) ، ويعملون ذلك آباءهم وأمهاتهم وآلهم وأربابهم القريبة ، وعلمهم بالنفوس أظهر لوجود الحركة الدورية الدالة على الحركة الإرادية الدالة على النفس الحرة ، لكن أكثرهم يعملون النفس الفلكية عرضاً لا جوهرًا قائماً بنفسه ، وذلك شبهه بقول مشركي العرب وغيرهم الذين جعلوا له بنين وبنات ، قال تعالى (٦ : ١٠٠) وجعلوا لله شركاء الجن وخلقهم ، وخرقوا له بنين وبنات بغير علم ، سبحانه وتعالى عما يصفون) وقال تعالى (٣٧ : ١٥١) ألا إنهم من إفكهم ليقولون ولله الله ، وإنهم لكاذبون) وكانوا يقولون : الملائكة بنات الله ، كما يزعم هؤلاء أن العقول أو العقول والنفوس هي الملائكة ، وهي متولدة عن الله ، قال تعالى : (١٦ : ٥٧ - ٦٢) ويعلمون لله البنات ، سبحانه ! ولهم ما يشتهون ، وإذا بشر أحدهم بالأنثى ظل وجهه مسوداً وهو كظيم ، يتوارى من القوم من سوء ما بشر به ، أيمسكه على هون ، أم يدسه في التراب ؟ ألا سوء ما يحكمون ، للذين لا يؤمنون بالآخرة مثل السوء ، والله المثل الأعلى ، وهو العزيز الحكيم - إلى قوله : ويعلمون

(١) وهذا هو مذهب ابن عربي الحائمي وشيعته من الصوفية ، وقد قرر ذلك وأطال في تقريره في كتاب الفتوحات ، بل كل كتاب الفتوحات مبني على هذا (ح).

لله ما يكرهون ونصف ألسنتهم الكذب أن لهم الحسنى ، لا جرم أن لهم النار وأنهم مفرطون) وقال تعالى (٤٣ : ١٦ - ١٩) أم اتخذ مما يخلق بنات وأصفاكم بالبنين ، وإذا بشر أحدهم بما ضرب للرحمن مثلا ظل وجهه مسودا وهو كظيم ، أو من ينشأ في الحلية وهو في الخصام غير مبين ؟ وجعلوا الملائكة الذين هم عباد الرحمن إناثا ، أشهدوا خلقهم ؟ ستكتب شهادتهم ويسألون) وقال تعالى (٥٣ : ١٩ - ٢٢) أفرأيتم اللات والعزى ومناة الثالثة الأخرى ؟ أنكم الذكر وله الأنثى ؟ تلك إذا قسمة ضيزى) أى جائرة ، وغير ذلك في القرآن .

فبين سبحانه : أن الرب الخالق أولى بأن يُتَزَّه عن الأمور الناقصة منكم ، فكيف يجعلون له ما تكرهون أن يكون لكم ، وتستحيون من إضافته إليكم ، مع أن ذلك واقع لا محالة ، ولا تنزهونه عن ذلك وتنفونه عنه ، وهو أحق بنفى المكروهات المنقصات منكم ؟ .

وكذلك قوله في التوحيد (٣٠ : ٢٨) ضرب لكم مثلا من أنفسكم ، هل أنتم عما ملكت أيمانكم من شركاء فيما رزقناكم ، فأنتم فيه سواء تخافونهم كخيفتكم أنفسكم ؟) أى كخيفة بعضكم بعضا ، كما في قوله (٢ : ٨٥) ثم أنتم هؤلاء تقتلون أنفسكم) وفي قوله (٢٤ : ١٢) لولا إذ سمعتموه ظن المؤمنون والمؤمنات بأنفسهم خيرا) وفي قوله (٤٩ : ١١) ولا تلهووا أنفسكم) وفي قوله (٢ : ٥٤) فتوبوا إلى بارئكم فاقتلوا أنفسكم) وقوله (٢ : ٨٤) ولا تخرجون أنفسكم من دياركم - إلى قوله : ثم أنتم هؤلاء تقتلون أنفسكم) فإن المراد في هذا كله من نوع واحد .

فبين سبحانه أن المخلوق لا يكون مملوكه شريكه في ماله حتى يخاف مملوكه كما يخاف نظيره ، بل تمتنعون أن يكون المملوك لكم نظيرا ، فكيف ترضون أن تجعلوا ما هو مخلوق ومملوك شريكا لي ، يدعى ويعبد كما أدعى وأُعبَد ؟

كما كانوا يقولون في تلييتهم « لبيك اللهم لبيك ، ابيك لا شريك لك ، إلا شريكاً هو لك ، تملكه وما ملك » .

وهذا باب واسع عظيم جداً ليس هذا موضعه .
وإنما الغرض التنبيه على أن في القرآن والحكمة النبوية عامة أصول الدين من المسائل والدلائل ما يستحق أن يكون أصول الدين . وأما ما يدخله بعض الناس في هذا المسمى من الباطل فليس ذلك من أصول الدين ، وإن أدخلت فيه مثل هذه المسائل والدلائل الفاسدة ، مثل نفي الصفات والقدر ، ونحو ذلك من المسائل ، ومثل الاستدلال على حدوث العالم بحدوث الأعراض التي هي صفات الأجسام القائمة بها ، إما الأكوان وإما غيرها ، وتقرير المقدمات التي يحتاج إليها هذا الدليل من إثبات الأعراض - التي هي الصفات - أولاً ، وإثبات بعضها كالأكوان - التي هي الحركة والسكون والاجتماع والافتراق - وإثبات حدوثها بإثبات إبطال ظهورها بعد السكون ، وإبطال انتقالها من محل إلى محل بعد إثبات امتناع خلو الجسم : إما عن كل جنس من أجناس الأعراض بإثبات أن الجسم قابل لها ، وأن القابل للشيء لا يخلو عنه وعن ضده ، وإما عن الأكوان ، وإثبات امتناع حوادث لا أول لها رابعاً . والثانية : أن ما لا يخلو عن الصفات التي هي الأعراض فهو محدث ، لأن الصفات - التي هي الأعراض - لا تكون إلا محدثة ، وقد يفرضون ذلك في بعض الصفات التي هي الأعراض ، كالأكوان ، وما لا يخلو عن جنس الحوادث فهو حادث ، لامتناع حوادث لا تنهاى .

فهذه الطريقة مما يُعلم بالاضطرار أن محمداً صلى الله عليه وسلم لم يدع الناس بها إلى الإقرار بالخالق ونبوة أنبيائه . ولهذا قد اعترف حذائق أهل الكلام - كالأشعرى وغيره - أنها ليست طريقة الرسل وأتباعهم ، ولا سلف الأمة وأئمتها ، وذكروا أنها محرمة عندهم ، بل المحققون على أنها طريقة باطلة ، وأن مقدماتها فيها تفصيل وتقسيم يمنع ثبوت المدعى بها مطلقاً ، ولهذا تجدد من اعتمد

عليها في أصول دينه فأحد الأمرين لازم له : إما أن يطلع على ضعفها ، ويقابل بينها وبين أدلة القائلين بقدم العالم ، فتسكفاً عنده الأدلة ، أو يرجح هذا تارة وهذا تارة ، كما هو حال طوائف منهم ، وإما أن يلتزم لأجلها لوازم معلومة الفساد في الشرع والعقل ، كما التزم جنهم لأجلها قنأ الجنة والنار ، والتزم لأجلها أبو الهذيل انقطاع حركات أهل الجنة ، والتزم قوم لأجلها - كالأشعري وغيره - أن الماء والهواء والتراب والنار له طعم ولون وريح ونحو ذلك ، والتزم قوم لأجلها ولأجل غيرها أن جميع الأعراض - كالطعم واللون وغيرها - لا يجوز بقاؤها بحال ، لأنهم احتاجوا إلى جواب النقض الوارد عليهم لما أثبتوا الصفات لله ، مع الاستدلال على حدوث الأجسام بصفاتها ، فقالوا : صفات الأجسام أعراض ، أي أنها تعرض فترزول ، فلا تبقى بحال ، بخلاف صفات الله فإنها باقية .

وأما ما اعتمد عليه طائفة منهم أن العرض لو بقي لم يمكن عدمه ، لأن عدمه إما أن يكون بإحداث ضد ، أو بفوات شرط ، أو اختصار الفاعل ، وكل ذلك ممتنع ، فهذه العدة لا يختارها آخرون منهم ، بل يجوزون أن الفاعل المختار يعدم الوجود كما يحدث للمعدوم ، ولا يقولون : إن عدم الأجسام لا يكون إلا بقطع الأعراض عنها ، كما قاله أولئك ، ولا بخلق ضد هو الغناء لا في محل ، كما قاله من قاله من المعتزلة .

وأما جمهور عقلاء بني آدم فقالوا : هذه مخالفة للمعلوم بالحس .

والتزم طوائف من أهل الكلام من المعتزلة وغيرهم لأجلها نفى صفات الرب مطلقاً ، أو نفى بعضها ، لأن الدال عندهم على حدوث هذه الأشياء هو قيام الصفات بها ، والدليل يجب طرده ، فالتزموا حدوث كل موصوف بصفة قاصرة به ، وهو أيضاً في غاية الفساد والضلال ، ولهذا التزموا القول بخلق القرآن ، وإنكار رؤية الله في الآخرة ، وعلوه على عرشه ، إلى أمثال ذلك من اللوازم

التي ألزمها مَنْ طَرَدَ مقدمات هذه الحجة ، التي جعلها المعتزلة ومن اتبعهم أصلَ دينهم .

فهذه داخلة فيما سماه هؤلاء أصول الدين ، ولكن ليست في الحقيقة من أصول الدين الذي شرعه الله لعباده .

وأما الدين الذي قال الله فيه (٤٢ : ٢١) أم لهم شركاء شرعوا لهم من الدين ما لم يأذن به الله) فذلك له أصول وفروع بحسبه .

وإذا عرف أن مسمى أصول الدين في عرف الناطقين بهذا الاسم فيه إجمال وإيهام لما فيه من الاشتراك بحسب الأوضاع والاصطلاحات ، تبين أن الذي هو عند الله ورسوله وعباده المؤمنين أصول الدين فهو موروث عن الرسول ، وأما مَنْ شرع ديناً لم يأذن به الله فعلم أن أصوله المستزمنة له لا يجوز أن تكون منقولة عن النبي صلى الله عليه وسلم ، إذ هو باطل ، ومزوم الباطل باطل ، كما أن لازم الحق حق ، والدليل مزوم مدلوله ، فمتى ثبتت مدلوله ، ومتى وجد المزوم وجد اللازم ، ومتى انتفى اللازم انتفى المزوم ، والباطل شيء ، وإذا انتفى لازم الشيء علم أنه منتف ، فيستدل على بطلان الشيء ببطلان لازمه ، ويستدل على ثبوته بثبوت لازمه ، فإذا كان اللازم باطلاً فالمزوم مثله باطل ، وقد يكون اللازم خفياً ولا يكون المزوم خفياً ، وإذا كان المزوم خفياً كان اللازم خفياً ، وقد يكون المزوم باطلاً ولا يكون اللازم باطلاً ، فلهذا قيل : إن مزوم الباطل باطل ، فإن مزوم الباطل هو ما استلزم الباطل ، فالباطل هو اللازم ، وإذا كان اللازم باطلاً كان المزوم باطلاً ، لأنه يلزم من انتفاء اللازم انتفاء المزوم ، ولم يُقَلْ إن الباطل لازمه باطل ، وهذا كالمخلوقات ، فإنها مستزمنة لثبوت الخالق ، ولا يلزم من عدمها عدم الخالق ، والدليل أبداً يستلزم المدلول عليه : يجب طرده ، ولا يجب عكسه ، بخلاف الحد ، فإنه يجب طرده وعكسه .

وأما العسلة : فالعلة الثامة يجب طردُها ، بخلاف المقتضية ، وفي العكس تفصيل مبسوط في موضعه .

وهذا التقسيم ينه أيضاً على مراد السلف والأئمة بدم الكلام وأهله ، إذ ذاك متناول لمن استدل بالأدلة الفاسدة ، أو استدل على المقالات الباطلة .
فأما من قال « الحق الذي أذن الله فيه حكماً ودليلاً » فهو من أهل العلم والإيمان (٣٣ : ٤) والله يقول الحق وهو يهدي السبيل .

وأما مخاطبة أهل الاصطلاح باصطلاحهم ولفظهم فليس بمكروه ، إذا احتج إلى ذلك ، وكانت المعاني صحيحة ، كمخاطبة العجم من الروم والفرس والترك بلغتهم وعرفهم ، فإن هذا جائز حسن للحاجة ، وإنما كرهه الأئمة إذا لم يحتج إليه ، ولهذا قال النبي صلى الله عليه وسلم لأم خالد بنت خالد بن سعيد بن العاص - وكانت صغيرة فولدت بأرض الحبشة ، لأن أباهما كان من المهاجرين إليها - فقال لها « يا أم خالد ، هذا سنا » والسنا بلسان الحبشة الحسن ، لأنها كانت من أهل هذه اللغة ، ولذلك يترجم القرآن والحديث لمن يحتاج إلى تفهمه إياه بالترجمة ، وكذلك يقرأ المسلم ما يحتاج إليه من كتب الأمم وكلامهم بلغتهم ، ويترجم بالعربية ، كما أمر النبي صلى الله عليه وسلم زيد بن ثابت « أن يتعلم كتاب اليهود ، ايقراً له ، ويكتب له ذلك » حيث لم يأمن اليهود عليه .

فالسلف والأئمة لم يذموا الكلام لمجرد ما فيه من الاصطلاحات المولدة كلفظ « الجوهر ، والعرض ، والجسم » وغير ذلك ، بل لأن المعاني التي يعبرون عنها بهذه العبارات فيها من الباطل الذموم في الأدلة والأحكام ما يجب النهي عنه ، لاشتغال هذه الألفاظ على معان مجتمة في النفي والإثبات ، كما قال الإمام أحمد في وصفه لأهل البدع ، فقال « هم مختلفون في الكتاب ، مختلفون للكتاب ، متفقون على مفارقة الكتاب ، يتكلمون بالمشابهة من الكلام ، ويخدعون جهال الناس بما يلبسون عليهم » .

فإذا عرفت المعاني التي يقصدونها بأمثال هذه العبارات ، ووزنت بالكتاب والسنة - بحيث يثبت الحق الذي أثبتته الكتاب والسنة ، وينفي الباطل الذي نفيه الكتاب والسنة - كان ذلك هو الحق ، بخلاف ما سلكه أهل الأهواء من التكلم بهذه الألفاظ نفيًا وإثباتًا في الوسائل والمسائل ، من غير بيان التفصيل والتقسيم ، الذي هو من الصراط المستقيم ، وهذا من مميزات الشبه . فإنه لا يوجد في كلام النبي صلى الله عليه وسلم ، ولا أحد من الصحابة والتابعين ، ولا أحد من الأئمة المتبوعين : أنه علق بمسمى لفظ الجوهر والجسم والتحيز والعرض ونحو ذلك شيئًا من أصول الدين ، لا الدلائل ولا المسائل ، والمتكلمون بهذه العبارات يختلف مرادهم بها ، تارة لاختلاف الوضع ، وتارة لاختلافهم في المعنى الذي هو مدلول اللفظ ، كمن يقول : « الجسم هو المؤلف » ثم يتنازعون : هل هو الجوهر الواحد بشرط تأليفه ، أو الجوهران فصاعداً ، أو الستة ، أو الثمانية ، أو غير ذلك ؟ ومن يقول « هو الذي يمكن فرض الأبعاد الثلاثة فيه ، وإنه مركب من المادة والصورة » ومن يقول « هو الموجود » أو يقول « هو الموجود القائم بنفسه ، لا يكون إلا كذلك » والسلف والأئمة الذين ذموا وبدعوا الكلام في الجوهر والجسم والعرض تضمن كلامهم ذم من يدخل المعاني التي يقصدها هؤلاء بهذه الألفاظ في أصول الدين ، في دلائله وفي مسائله ، نفيًا وإثباتًا ، فأما إذا عرفت المعاني الصحيحة الثابتة بالكتاب والسنة وعبر عنها لمن يفهم بهذه الألفاظ ليتبين ما وافق الحق من معاني هؤلاء وما خالف ، فهذا عظيم المنفعة ، وهو من الحكم بالكتاب بين الناس فيما اختلفوا فيه ، كما قال تعالى (٢ : ٢١٣) كان الناس أمة واحدة فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين ، وأنزل معهم الكتاب بالحق ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه (وهو مثل الحكم بين سائر الأمم بالكتاب فيما اختلفوا فيه من المعاني التي يعبرون عنها بوضعهم وعرفهم ، وذلك يحتاج إلى معرفة معاني الكتاب والسنة ، ومعرفة معاني هؤلاء

بأقناظهم ، ثم اعتبار هذه المعاني بهذه المعاني ليظهر الموافق والمخالف .
وأما قول السائل « فإن قيل بالجواز فما وجهه ، وقد فهمنا منه عليه الصلاة
والسلام النهي عن الكلام في بعض المسائل ؟ » فيقال : قد تقدم الاستفسار
والتفصيل في جواب السؤال ، وأن ما هو في الحقيقة أصول الدين الذي بعث الله
به رسوله ، فلا يجوز أن ينهى عنه بخلاف ما سمي أصول الدين وليس هو أصولا
في الحقيقة لا دلائل ولا مسائل ، أو هو أصول لدين لم يشرعه الله ، بل شرعه
من شرع من الدين ما لم يأذن به الله .

وأما ما ذكره السائل من نهيه فالذي جاء به الكتاب والسنة النهي عن
أمور : منها القول على الله بلا علم ، كقوله تعالى (٧ : ٣٣ قل إنما حرم ربي
الفواحش ما ظهر منها وما بطن ، والإثم والبغى بغير الحق ، وأن تشركوا بالله
ما لم ينزل به سلطاناً ، وأن تقولوا على الله ما لا تعلمون) وقوله (١٧ : ٣٦ ولا تقف
ما ليس لك به علم) .

ومنها : أن يقال على الله غير الحق ، كقوله (٧ : ١٦٩ ألم يؤخذ عليهم
ميثاق الكتاب ألا يقولوا على الله إلا الحق) .

ومنها : الجدل بغير علم ، كقوله تعالى (٣ : ٥٦ ها أنتم هؤلاء حاججتم
فما لكم به علم) .

ومنها : الجدل في الحق بعد ظهوره ، كقوله تعالى (٨ : ٩ يجادلونك
في الحق بعد ما تبين) .

ومنها : الجدل بالباطل ، كقوله (١٨ : ٥٦ وجادلوا بالباطل ليدحضوا
به الحق) .

ومنها : الجدل في آياته ، كقوله تعالى (٤٠ : ٥ ما يجادل في آيات الله
إلا الذين كفروا) وقوله (٤٠ : ٣٥ الذين يجادلون في آيات الله بغير سلطان
أنتهم ، كبر مقتاً عند الله وعند الذين آمنوا) وقال تعالى (٤٠ : ٥٦ إن الذين

يجادلون في آيات الله بغير سلطان أتاهم إن في صدورهم إلا كبر ما هم ببالغيه (وقوله (٤٢: ٣٥) ويعلم الذين يجادلون في آياتنا ما لهم من محيص) ونحو ذلك ، وقوله (٤٢: ١٦) والذين يحاجون في الله من بعد ما استجيب لهم حتىتهم داعضة عند ربهم) وقوله (١٣: ١٣) وهم يجادلون في الله وهو شديد المحال) وقوله (٢٢: ٨) ومن الناس من يجادل في الله بغير علم ولا هدى ولا كتاب منير) . ومن الأمور التي نهى الله عنها في كتابه التفرق والاختلاف ، كقوله : (١٠٣: ٣) واعتصموا بحبل الله جميعاً ولا تفرقوا - إلى قوله : ولا تكونوا كالذين تفرقوا واختلفوا من بعد ما جاءهم البينات ، وأولئك لهم عذاب عظيم ، يوم تبيض وجوه وتسود وجوه) قال ابن عباس : « تبيض وجوه أهل السنة والجماعة ، وتسود وجوه أهل البدعة والفرقة » وقال تعالى (١٥٩: ٦) إن الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعاً لست منهم في شيء ، إنما أمرهم إلى الله) وقال تعالى (٣٠: ٣١) فأقم وجهك للدين حنيفاً ، فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله - إلى قوله : ولا تكونوا من المشركين من الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعاً) .

وقد ذم أهل التفرق والاختلاف في مثل قوله تعالى (١٩: ٣) وما تفرق الذين أوتوا الكتاب إلا من بعد ما جاءهم العلم بغياً بينهم) وفي مثل قوله تعالى (١١٩: ١١) ولا يزالون مختلفين إلا من رحم ربك ، ولذلك خلقهم) وفي مثل قوله (٥٣: ٢٢) وإن الذين اختلفوا في الكتاب لفي شقاق بعيد) .

وكذلك سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم توافق كتاب الله ، كالحديث المشهور عنه الذي روي مسلم بعضه عن عبد الله بن عمر وسأله معروف في مسند أحمد وغيره من حديث عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده أن رسول الله صلى الله عليه وسلم « خرج على أصحابه وهم يتناظرون في القدر ، ورجل يقول : ألم يقل الله كذا ؟ ورجل يقول : ألم يقل الله كذا ؟ فكأنما فقي في وجهه حب الرمان ، فقال : أبهذا أمرتم ؟ إنما هلك من كان قبلكم بهذا ، صرَبُوا

كتاب الله بعضه ببعض ، وإنما نزل كتاب الله يصدق بعضه بعضاً ، لا يكذب ، انظروا ما أمرتم به فافعلوه ، وما نهيتم عنه فاجتنبوه « هذا الحديث أو نحوه ، وكذلك قوله « المرء في القرآن كفر » وكذلك ما أخرجه في الصحيحين عن عائشة رضي الله تعالى عنها أن النبي صلى الله عليه وسلم « قرأ (٣ : ٧) هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات ، فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله) فقال النبي صلى الله عليه وسلم : إذا رأيتم الذين يتبعون ما تشابه منه فأولئك الذين سمى الله ، فاحذروهم » .

وأما أن يكون الكتاب والسنة نهياً عن معرفة المسائل التي تدخل فيها يستحق أن يكون من أصول الدين فهذا لا يجوز ، اللهم إلا أن ينهيا عن بعض ذلك في بعض الأحوال ، مثل مخاطبة شخص بما يعجز عن فهمه فيضل ، كقول عبد الله بن مسعود « ما من رجل يُحدث قوماً حديثاً لا تبلغه عقولهم إلا كان فتنة لبعضهم » وكقول علي « حدثوا الناس بما يفهمون ، ودعوا ما ينكرون ، أتحبون أن يكذب الله ورسوله ؟ » أو مثل حق يستلزم فساداً أعظم من تركه ، فيدخل في قوله عليه السلام « من رأى منكم منكراً فليغيره بيده » فإن لم يستطع فبلسانه ، فإن لم يستطع فبقلبه ، وذلك أضعف الإيمان » رواه مسلم .

وأما قول السائل « إذا قيل بالجواز ، فهل يجب ؟ وهل نقل عنه عليه السلام

ما يقتضي وجوبه »

فيقال : لا ريب أنه يجب على كل أحد أن يؤمن بما جاء به الرسول إيماناً عاماً مجزئاً ، ولا ريب أن معرفة ما جاء به الرسول على التفصيل فرض على الكفاية ، فإن ذلك داخل في تبليغ ما بعث الله به رسوله ، وداخل في تدبر القرآن وعقله وفهمه ، وعلم الكتاب والحكمة ، وحفظ الذكر والدعاء إلى الخير ،

والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، والدعاء إلى سبيل الرب بالحكمة والموعظة
الحسنة ، والمجادلة بالتي هي أحسن ، ونحو ذلك مما أوجبه الله على المؤمنين ،
فهو واجب على الكفاية منهم .

وأما ماوجب على أعيانهم فهذا يقتنع بقتوع قدرهم وحاجتهم ومعرفةهم ،
وما أمر به أعيانهم ، ولا يجب على العاجز عن سماع بعض العلم أو عن فهم
دقيقه ما يجب على القادر على ذلك ، ويجب على مَنْ سمع النصوص وفهمها
من علم التفصيل مالا يجب على من لم يسمعها ، ويجب على المتقّي والمحدث والمجادل
مالا يجب على من ليس كذلك .

وأما قوله « هل يكفي في ذلك ما يصل إليه المجتهد من غلبة الظن ، أو لا بد
من الوصول إلى القطع ؟ »

فيقال : الصواب في ذلك التفصيل ، فإنه وإن كان طوائف من أهل الكلام
يزعمون أن المسائل الخبرية - التي قد يسمونها مسائل الأصول - يجب القطع
فيها جميعاً ، ولا يجوز الاستدلال فيها بغير دليل يقيد اليقين ، وقد يوجبون القطع
فيها كلها على كل أحد ، فهذا الذي قالوه على إطلاقه وعمومه خطأ مخالف للكتاب
والسنة وإجماع سلف الأمة وأئمتها ، ثم هم مع ذلك من أبعد الناس عما أوجبوه ،
فإنهم كثيراً ما يحتجون فيها بالأدلة التي يزعمونها قطعية ، وتكون في الحقيقة
من الأغلوطات ، فضلاً عن أن تكون من الظنيات ، حتى إن الشخص الواحد
منهم كثيراً ما يقطع بصحة حجة في موضع ، ويقطع ببطلانها في موضع آخر ، بل
منهم مَنْ عامة كلامه كذلك ، وحتى قد يدعى كل من المتناظرين العلم الضروري
بنقيض ما ادعاه الآخر .

وأما التفصيل : فما أوجب الله فيه العلم واليقين وجب فيه ما أوجبه الله من
ذلك كقوله (٥ : ٩٨ اعلموا أن الله شديد العقاب ، وأن الله غفور رحيم) وقوله
(٤٧ : ١٩ فاعلم أنه لا إله إلا الله ، واستغفر لذنبك) وكذلك يجب الإيمان بما

أوجب الله الإيمان به ، وقد تقرر في الشريعة أن الوجوب معلق باستطاعة العبد ، كقوله تعالى (١٦: ٦٤) فاتقوا الله ما استطعتم (وقوله عليه السلام « إذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم » أخرجاه في الصحيحين .

فإذا كان كثير مما تنازعت فيه الأمة من هذه المسائل الدقيقة قد يكون عند كثير من الناس مشبهة ، لا يقدر فيه على دليل يفيد اليقين لا شرعي ولا غيره : لم يحب على مثل هذا في ذلك ما لا يقدر عليه ، وليس عليه أن يترك ما يقدر عليه من اعتقاد قول غالب على ظنه لمجردة عن تمام اليقين ، بل ذلك هو الذي يقدر عليه لا سيما إذا كان مطابقاً للحق ، فالاعتقاد المطابق للحق ينفع صاحبه ، ويشاب عليه ، ويسقط به الفرض ، إذا لم يقدر على أكثر منه .

لكن ينبغي أن يُعرف أن عامة من ضل في هذا الكتاب أو عجز فيه عن معرفة الحق فإنما هو لتفريطه في اتباع ما جاء به الرسول ، وترك النظر والاستدلال الموصل إلى معرفته ، فلما أعرضوا عن كتاب الله ضلوا ، كما قال تعالى (٣٥ : ٧) يا بني آدم إنما يأتيناكم رسل منكم يقصون عليكم آياتي ، فمن اتقى وأصلح فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون (وقوله (٢٠ : ١٢٣ ، ١٢٤) قال اهبطا منها جميعاً بعضكم لبعض عدو ، فلما يأتيناكم مني هدى ، فمن اتبع هداي فلا يضل ولا يشقى ، ومن أعرض عن ذكرى فإن له معيشة ضنكاً ، وعشره يوم القيامة أعمى) قال ابن عباس : تكفل الله لمن قرأ القرآن وعمل بما فيه أن لا يضل في الدنيا ، ولا يشقى في الآخرة ، ثم قرأ هذه الآية . وكما في الحديث الذي رواه الترمذي وغيره عن علي رضي الله عنه قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « إنما ستكون قتن ، قلت : فما الخرج منها يا رسول الله ؟ قال : كتاب الله ، فيه نبأ ما قبلكم ، وخبر ما بعدكم ، وحكم ما بينكم ، هو الفصل ليس بالهزل ، من تركه من جبانة قصته الله ، ومن ابتغى الهدى في غيره أضله الله ، وهو حبل الله المتين ، وهو الذکر الحكيم ، وهو الصراط المستقيم ، وهو الذي لا تزيغ به الأهواء ، ولا التلبيس

به الألسن ، ولا يخلق عن كثرة الرد ، ولا تنقضي عجائبه ، ولا يشبع منه العلماء ، وفي رواية « ولا تختلف به الآراء ، هو الذي لم تنقه الجن إذ سمعته أن قالوا (٤٦ : ٣٠) إنا سمعنا قرآناً عجياً ، يهدي إلى الرشد) من قال به صدق ، ومن عمل به أجر ، ومن حكم به عدل ، ومن دعا إليه هدى إلى صراط مستقيم » وقال تعالى (٦ : ١٥٣) وأن هذا صراطي مستقيماً فاتبعوه ، ولا تتبعوا السبل فتفرق بكم عن سبيله) وقال تعالى (١٠٧ : ٣ - المص) كتاب أنزل إليك فلا يكن في صدرك حرج منه ، لتتذبر به وذكري المؤمنين ، اتبعوا ما أنزل إليكم من ربكم ، ولا تتبعوا من دونه أولياء) وقال (٦ : ١٥٥ - ١٥٧) وهذا كتاب أنزلناه مبارك فاتبعوه ، واتقوا لعلكم ترحمون ، أن تقولوا : إنما أنزل الكتاب على طائفتين من قبلنا ، وإن كنا عن دراستهم لغافلين ، أو تقولوا : لو أنا أنزل علينا الكتاب لكنا أهدى منهم ، فقد جاءكم بينة من ربكم وهدى ورحمة ، فمن أظلم ممن كذب بآيات الله وصدف عنها ، سنجزى الذين يصدفون عن آياتنا سوء العذاب بما كانوا يصدفون) فذكر سبحانه أنه يحجزى الصادف عن آياته مطلقاً ، سواء كان مكذباً أو لم يكن - سوء العذاب بما كانوا يصدفون ، يبين ذلك أن كل من لم يقر بما جاء به الرسول فهو كافر ، سواء اعتقد كذبه أو استكبر عن الإيمان به ، أو أعرض عنه اتباعاً لما يهواه ، أو ارتاب فيما جاء به ، فكل مكذب بما جاء به فهو كافر ، وقد يكون كافراً من لا يكذبه إذا لم يؤمن به ، ولهذا أخبر الله في غير موضع من كتابه بالضلال والعذاب لمن ترك اتباع ما أنزله ، وإن كان له نظر جدل واجتهاد في عقليات وأمور غير ذلك ، وجعل ذلك من نعوت الكفار والمنافقين ، وقال تعالى (٤٠ : ٨٣) فلما جاءتهم رسلهم بالبينات فرحوا بما عندهم من العلم ، وحاق بهم ما كانوا به يستهزئون) وقال تعالى (٤٦ : ٢٦) وجعلنا لهم سمماً وأبصاراً وأفئدة ، فما أغنى عنهم سمهم ولا أبصارهم ولا أفئدتهم من شيء ، إذ كانوا يحسدون بآيات الله ، وحاق بهم

ما كانوا به يستهزئون) وقال تعالى (٤٠ : ٨٤) فلما رأوا بأسنا قالوا آمنا بالله وحده وكفرنا بما كنا به مشركين ، فلم يك ينفعهم إيمانهم لما رأوا بأسنا ، سنة الله التي قد خلت في عباده ، وخسر هنالك الكافرون) وقال (٤٠ : ٣٥) الذين يجادلون في آيات الله بغير سلطان أتاهم ، كبر مقتاً عند الله وعند الذين آمنوا) وفي الآية الأخرى (٤٠ : ٥٦) إن في صدورهم إلا كبر ما هم ببالغيه ، فاستعذ بالله ، إنه هو السميع البصير) والسلطان : هو الحجة المنزلة من عند الله ، كما قال تعالى (٣٠ : ٣٥) أم أنزلنا عليهم سلطاناً فهو يتكلم بما كانوا به يشركون) وقال تعالى (٣٧ : ١٥٦) أم لكم سلطان مبين ، فاشتروا بكتابكم إن كنتم صادقين) وقال (٥٣ : ٢٣) إن هي إلا أسماء سميتوها أنتم وآباؤكم ما أنزل الله بها من سلطان) وقد طالب الله تعالى من اتخذ ديناً بقوله (٤٦ : ٤) إيتوني بكتاب من قبل هذا أو أنارة من علم إن كنتم صادقين) فالكتاب هو الكتاب ، والأنارة : الرواية والإسناد بكتب الخط ، وذلك لأن الأنارة من الأثر ، فالعلم الذي يقوله من يقبل قوله يؤثر بالإسناد ويقيد ذلك بالخط ، فيكون ذلك كله من آثاره ، وقد قال تعالى في نعت المنافقين (٤ : ٦٠ - ٦٣) ألم تر إلى الذين يزعمون أنهم آمنوا بما أنزل إليك وما أنزل من قبلك يريدون أن يتحاكوا إلى الطاغوت ، وقد أمروا أن يكفروا به ، ويريد الشيطان أن يضلهم ضلالاً بعيداً ، وإذا قيل لهم : تعالوا إلى ما أنزل الله وإلى الرسول ، رأيت المنافقين يصدون عنك صدوداً ، فكيف إذا أصابتهم مصيبة بما قدمت أيديهم ؟ ثم جاؤك يحلفون بالله إن أردنا إلا إحساناً وتوفيقاً ، أولئك الذين يعلم الله ما في قلوبهم ، فأعرض عنهم وعظّمهم ، وقل لهم في أنفسهم قولاً بليغاً) .

وفي هذه الآيات أنواع من العبر الدالة على ضلال من تحاكم إلى غير الكتاب والسنة ، وعلى ثقافته ، وإن زعم أنه يريد التوفيق بين الأدلة الشرعية وبين ما يسميه هو عقليات من الأمور المأخوذة عن بعض الطوائف من المشركين وأهل الكتاب ، وغير ذلك من أنواع الاعتبار .

فمن كان خطؤه لتفريطه فيما يجب عليه من اتباع القرآن والإيمان مثلاً ،
أو لتعديده حدود الله بسلوك السبيل التي نهى عنها ، أو لاتباع هواه بغير هدى
من الله - فهو الظالم لنفسه ، وهو من أهل الوعيد ، بخلاف المجتهد في طاعة الله
ورسوله باطنياً وظاهراً ، الذي يطلب الحق باجتهاده كما أمره الله ورسوله ، فهذا
مغفور له خطؤه ، كما قال تعالى (٢ : ٢٨٥ ، ٢٨٦) آمن الرسول بما أنزل إليه من
ربه والمؤمنون ، كل آمن بالله وملائكته وكتبه ورسله ، لا نفرق بين أحد من
رسله ، وقالوا : سمعنا وأطعنا ، غفرانك ربنا - إلى قوله : ربنا لا تؤاخذنا إن
نسئنا أو أخطأنا (وقد ثبت في صحيح مسلم عن النبي صلى الله عليه وسلم أن الله
قال « قد فعلت » وكذلك ثبت من حديث ابن عباس « أن النبي صلى الله عليه
وسلم لم يقرأ بحرف من هاتين الآيتين ومن سورة الفاتحة إلا أعطى ذلك » فهذا
يبين استجابة هذا الدعاء للنبي والمؤمنين ، وأن الله لا يؤاخذهم إن نسوا أو أخطأوا .
وأما قول السائل « هل ذلك من باب تكليف ما لا يطاق والحال هذه ؟ »
فيقال : هذه العبارة - وإن كثر تنازع الناس فيها نفياً وإثباتاً - فينبغي أن
يعرف أن الخلاف المحقق فيها نوعان :

أحدهما : ما اتفق الناس على جوازه ووقوعه ، وإنما تنازعوا في إطلاق القول
عليه بأنه لا يطاق .

والثاني : ما اتفقوا على أنه لا يطاق ، لكن تنازعوا في جواز الأمر به ، ولم
يتنازعوا في عدم وقوعه .

فأما أن يكون أمر اتفق أهل العلم والإيمان على أنه لا يطاق وتنازعوا في
وقوع الأمر به - فليس كذلك .

فالنوع الأول : كتنازع المتكلمين من مشبته ونفاته في استطاعة العبد ، وهي
قدرته وطاقته ، هل يجب أن تكون مع الفعل لا قبله ، أو يجب أن تكون

مقدمة على الفعل ، أو يجب أن تكون معه ، وإن كانت متقدمة عليه ؟
فمن قال بالأول ، لزمه أن يكون كل عبد لم يفعل ما أمر به قد كلف ما لا

يطبقه إذا لم تكن عنده قدرة إلا مع الفعل ، ولهذا كان الصواب الذى عليه محققو المتكلمين وأهل الفقه والحديث والتصوف وغيرهم ما دل عليه القرآن ، وهو أن الاستطاعة التى هى مناط الأمر والنهى ، وهى المصححة للفعل - لا يجب أن تقارن الفعل ، وأما الاستطاعة التى يجب معها وجود الفعل فهى مقارنة له .

والأولى كقوله تعالى (٩٧ : ٣) والله على الناس حجج البيت من استطاع إليه سبيلاً) وقول النبى صلى الله عليه وسلم لعمران بن حصين « صل قائماً ، فإن لم تستطع فقاعداً ، فإن لم تستطع فعلى جنب » ومعلوم أن الحجج والصلاة يجبان على المستطيع ، سواء فعل أو لم يفعل ، فعمل أن هذه الاستطاعة لا يجب أن تكون مع الفعل .

والثانية كقوله تعالى (١١ : ٢٠) ما كانوا يستطيعون السمع ، وما كانوا يبصرون) وقوله (١٨ : ١٠١) وعرضنا جهنم يومئذ للكافرين عرضاً ، الذين كانت أعينهم فى غطاء عن ذكرى ، وكانوا لا يستطيعون سمعاً) على قول من يفسر الاستطاعة بهذه ، وأما على تفسير السلف والجمهور ، فالمراد بعدم الاستطاعة مشقة ذلك عليهم ، وصعوبته على نفوسهم ، فنفوسهم لا تستطيع إرادته ، وإن كانوا قادرين على فعله لو أرادوه ، وهذا حال من صدّه هواه أو رأيه الفاسد عن استماع كتب الله المنزلة واتباعها ، وقد أخبر أنه لا يستطيع ذلك ، وهذه الاستطاعة هى المقارنة للفعل الموجبة له ، وأما الأولى فلولا وجودها لم يثبت التكليف ، كقوله (فاتقوا الله ما استطعتم) وقوله (٧ : ٤٢) والذين آمنوا وعملوا الصالحات لا نكلف نفساً شيئاً إلا وسعها) وأمثال ذلك ؛ فهؤلاء المفرطون والمعتدون فى أصول الدين إذا لم يستطيعوا شئ ما أنزل إلى الرسول فهم من هذا القسم .

وكذلك أيضاً تنازعهم فى المأمور به الذى علم الله أنه لا يكون ، أو أخبر مع ذلك أنه لا يكون ، فمن الناس من يقول : إن هذا غير مقدور عليه ، كما أن غالبية القدرية يمتنعون أن يتقدم علم الله وخبره وكتابه بأنه لا يكون ، وذلك

لاتفاق الفريقين على أن خلاف المعلوم لا يكون ممكنا ولا مقدورا عليه .
وقد خالفهم في ذلك جمهور الناس ، وقالوا : هذا منقوض عليهم بقدرة الله تعالى ، فإنه أخبر بقدرته على أشياء ، مع أنه لا يفعلها ، كقوله (٧٥ : ٤) بلى ، قادرين على أن نسوي بنانه) وقوله (١٨ : ٢٣) وإنا على ذهاب به لقادرون) وقوله (٦٥ : ٦) قل هو القادر على أن يبعث عليكم عذابا من فوقكم أو من تحت أرجلكم) وقد قال (١١٨ : ١١) ولو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة) ونحو ذلك مما يخبر أنه لو شاء لفعله ، وإذا فعله فأنما يفعله إذا كان قادرا عليه ، فقد دل القرآن على أنه قادر عليه بفعله إذا شاء ، مع أنه لا يشاؤه .

وقالوا أيضا : إن الله يعلمه على ما هو عليه ، فيعلمه ممكنا مقدورا للعبد ، غير واقع ولا كائن لعدم إرادة العبد له ، أو لبعضه إياه ، ونحو ذلك ، لا لعبزه عنه . وهذا النزاع يزول بتنوع القدرة عليه كما تقدم ، فإنه غير مقدور القدرة المقارنة للفعل ، وإن كان مقدورا القدرة المصححة للفعل التي هي مناط الأمر والنهي .

وأما النوع الثاني : فكاتفقهم على أن العاجز عن الفعل لا يطيقه ، كما لا يطيق الأعمى والأفطع والزمن نقط المصحف وكتابه والطيران ، فثل هذا النوع قد اتفقوا على أنه غير واقع في الشريعة ، وإنما نازع في ذلك طائفة من الغلاة المائلين إلى الجبر من أصحاب الأشعرى وممن وافقهم من الفقهاء من أصحاب مالك والشافعي وأحمد وغيرهم ، وإنما تنازعوا في جواز الأمر به عقلا ، حتى نازع بعضهم في المنع لذاته ، كالجمع بين الضدين والنقضين : هل يجوز الأمر به من جهة العقل ، مع أن ذلك لم يرد في الشريعة ؟ ومن غلا فزعم وقوع هذا الضرب في الشريعة - كمن يزعم أن أبا لهب كُنف بأن يؤمن بأنه لا يؤمن - فهو مبطل في ذلك عند عامة أهل القبلة من جميع الطوائف ، فإنه لم يقل أحد : إن أبا لهب أسمع هذا الخطاب المتضمن أنه لا يؤمن ، وإنه أمر مع ذلك بالإيمان ، كما أن قوم نوح لما أخبر نوح « أنه لن يؤمن من قومه إلا من قد آمن » لم يكن بعد

هذا يأمرهم بالإيمان بهذا الخطاب ، بل إذا قدر أنه ^(١) أخير بصالحه النار المستلزم لموته على الكفر وأنه أسمع هذا الخطاب ، ففي هذا الحال انقطع تكليفه ، ولم ينقعه إيمانه حينئذ ، كإيمان من يؤمن بعد مقايضة العذاب ، قال تعالى (٤٠ : ٨٥) فلم يك ينفعهم إيمانهم لما رأوا بأسنا) وقال تعالى (١٠ : ٩١) آلا ن وقد عصيت قبل وكنت من المفسدين .

والمقصود هنا التنبيه على أن النزاع في هذا الأصل يتنوع : تارة إلى الفعل المأمور به ، وتارة إلى جواز الأمر ، ورد شبهة من شبهة من المنكلمين على الناس حيث جعل القسمين قسما واحدا ، وادعى تكليف ما لا يطاق مطلقا ، لوقوع بعض الأقسام التي لا يجعلها عامة الناس من باب ما لا يطاق ، والنزاع فيها لا يتعلق بمسائل الأمر والنهي ، وإنما يتعلق بمسائل القضاء والقدر .

نعم إنه جعل جواز هذا القسم مستلزما لجواز القسم الذي اتفق المسلمون على أنه غير مقدور عليه ، وقاس أحد النوعين بالآخر ، وذلك من الأقيسة التي اتفق المسلمون بل وسائر العقلاء على بطلانها ، فإن من قاس الصحيح المأمور بالأفعال كقوله : إن القدرة مع الفعل ، وإن الله علم أنه لا يفعل العاجز الذي لو أراد الفعل لم يقدر عليه . فقد جمع بين ما يعلم الفرق بينهما بالاضطرار عقلا ودينا ، وذلك من مشاركات الأهواء بين القدرة وإخوانهم الجبرية .

وإذا عرف هذا فإطلاق القول بتكليف ما لا يطاق من البدع الحادثة في الإسلام ، كإطلاق القول بأن العباد مجبورون على أفعالهم ، وقد اتفق سلف الأمة وأئمتها على إنكار ذلك ، وذم من يطلقه ، وإن قصد به الرد على القدرة الذين لا يقرّون بأن الله خالق أفعال العباد ، ولا بأنه شاء السكائنات ، وقالوا : هذا رد بدعة ببدعة ، وقابل الفاسد بالفاسد ، والباطل بالباطل .

(١) أي أبا لهب ونحوه .

ولولا أن هذا الجواب لا يحتمل البسط لذكرت من نصوص أقوالهم في ذلك ما يبين ردّهم لذلك .

وأما إذا فصل مقصود القائل ، وبين بالعبارة التي لا يشبه الحق فيها بالباطل ما هو الحق ، وميز بين الحق والباطل - كان هذا من الفرقان ، وخرج الميّين حينئذ مما دُم به أمثال هؤلاء الذين وصفهم الأئمة بأنهم مختلفون في الكتاب مخالفون للكتاب ، متفقون على ترك الكتاب ، وأنهم يتكلمون بالمتشابه من الكلام ، ويخدعون جهال الناس بما يلبسون عليهم ، ولهذا كان يدخل عندهم الجبرة في معنى القدرية المذمومة ، لخوضهم في القدر بالباطل ، إذ هذا جماع المعنى الذي دُمّت به القدرية ، ولهذا ترجم الإمام أبو بكر الخلال في كتاب «السنة» فقال : الرد على القدرية ، وقولهم : إن الله أجبر العباد على المعاصي ، ثم روى عن عمرو بن عثمان عن بقية بن الوليد قال : سألت الزبيدي والأوزاعي عن الجبر ؟ فقال الزبيدي : أمر الله أعظم ، وقدرته أعظم من أن يجبر أو يعضل ، ولكن يقضى ويقدر ، ويخلق ويحبل عبده على ما أحب . وقال الأوزاعي : ما أعرف للجبر أصلاً من القرآن ولا السنة ، فأهاب أن أقول ذلك ، ولكن القضاء والقدر والخلق والحبل : فهذا يعرف في القرآن ، والحديث عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وإنما وضعت هذا مخافة أن يرتاب رجل تابعي من أهل الجماعة والتصديق .

فهذان الجوابان اللذان ذكرهما هذان الإمامان في عصر تابعي التابعين من أحسن الأجوبة .

أما الزبيدي - محمد بن الوليد صاحب الزهري - فإنه قال : أمر الله أعظم ، وقدرته أعظم من أن يجبر أو يعضل ، فتق الجبر . وذلك لأن الجبر المعروف في اللغة : هو إكراه الإنسان بخلاف رضاه ، كما يقول الفقهاء في باب النكاح : هل تجبر المرأة على النكاح أو لا تجبر ؟ وإذا عضلها الولي ماذا تصنع ؟ فيعنون بجبرها

إنكاحها بدون رضاها واختيارها ، ويعنون بفضْلِها مَنَعُها مما ترضاه وتختاره ، فقال : الله أعظم من أن يجبر أو يعضل ؛ لأن الله سبحانه قادر على أن يجعل العبد مختاراً راضياً لما يفعله ، ومبغضاً وكارها لما يتركه ، كما هو الواقع ، فلا يكون العبد مجبوراً على ما يحبه ويرضاه ويريده ، وهى أفعاله الاختيارية ، ولا يكون معضولاً عما يتركه ، فيبغضه ويكرهه ، أو لا يريد ، وهى تروكه الاختيارية .

وأما الأوزاعي فإنه مَنَعَ من إطلاق هذا اللفظ ، وإن عني به هذا المعنى ، حيث لم يكن له أصل في الكتاب والسنة ، فينصى إلى إطلاق لفظ مُبْتَدَع ظاهر في إرادة الباطل ، وذلك لا يسوغ ، وإن قيل : إنه يراد به معنى صحيح . قال الخلال : أخبرنا أبو بكر المروزي قال : سمعت بعض المشيخة يقول : سمعت عبد الرحمن بن مهدي يقول : أنكر سفيان الثوري « جَبَرَ » وقال « الله جبل العباد » قال المروزي : أنظنه أراد قول النبي صلى الله عليه وسلم لأشج عبيد القيس ، يعنى قوله الذى فى صحيح مسلم « إِنْ فِىكَ تَلَاثَتَيْنِ يَحِبُّهُمَا اللَّهُ : الْحِلْمُ وَالْأَنَاءَةُ . فَقَالَ : أَخْلَقْتِنِ تَخَلَّفَتْ بِهِمَا ، أَمْ خَلَقْتِنِ جَبَلَتْ عَلَيْهِمَا ؟ فَقَالَ : بَلَى خَلَقْتِنِ جَبَلَتْ عَلَيْهِمَا . فَقَالَ : الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِى جَبَّلَنِي عَلَى خَافَتَيْنِ يَحِبُّهُمَا اللَّهُ » ولهذا احتج البخاري وغيره على خلق أفعال العباد بقوله تعالى (٧٠ : ١٩ - ٢١) إِنَّ الْإِنْسَانَ خَلَقَ هَلُوعًا ، إِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ جَزُوعًا ، وَإِذَا مَسَّهُ الْخَيْرُ مَنُوعًا) فأخبر أنه خلق على هذه الصفة .

واحتج غيره بقول الخليل (١٤ : ٤٠) رَبِّ اجْعَلْنِي مَقِيمَ الصَّلَاةِ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي) وبقوله (٢ : ١٢٨) رَبَّنَا وَاجْعَلْنَا مُسْلِمِينَ لَكَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِنَا أُمَّةً مُّسْلِمَةً لَكَ . وجواب الأوزاعي أقوَمُ من جواب الزبيدي ؛ لأن الزبيدي نفى الجبر ، والأوزاعي مَنَعَ إطلاقه ، إذ هذا اللفظ قد يحتمل معنى صحيحاً ، فنفيه قد يقتضى نفى الحق والباطل كما ذكر الخلال ما ذكره عبد الله بن أحمد فى كتاب السنة فقال : حدثنا محمد بن بكر ، حدثنا أبو معشر ، حدثنا يعلى عن محمد بن كعب قال « إنما

سمى الجبار لأنه يجبر الخلق على ما أراد « فإذا امتنع من إطلاق اللفظ المجمل
المحتمل للشبهة زال المخذور ، وكان أحسن من نفيه ، وإن كان ظاهرا في
المحتمل المعنى الفاسد خشية أن يظن أنه ينفي للمعنيين جميعا .

وهكذا يقال في نفي الطاقة عن الأمور ، فإن إثبات الجبر في المخطور نظير
سلب الطاقة في الأمور ، وهكذا ، كما يقول الإمام أحمد وغيره من أئمة السنة .
قال الخليل : أنبأنا الميموني قال : سمعت أبا عبد الله - يعني أحمد بن حنبل -
يفاضل خالد بن خراش - يعني في القدر - فذكروا رجلا ، فقال أبو عبد الله « إنما
كره من هذا أن يقول : أجبر الله » .

وقال : أنبأنا المروزي : قلت لأبي عبد الله : رجل يقول : إن الله أجبر العباد ،
فقال « هكذا لا نقول » وأنكر هذا وقال « يضل من يشاء ويهدي من يشاء » .
وقال : أنبأنا المروزي قال : كتب إلى عبد الوهاب في أمر حسن بن خلف
الغكبري ، وقال : إنه يتنزه عن ميراث أبيه ، فقال رجل قدرى ، قال « إن الله لم
يجبر العباد على المعاصي » فرد عليه أحمد بن رجاء ، فقال « إن الله جبر العباد على
ما أراد » أراد بذلك إثبات القدر ، فوضع أحمد بن علي كتابا يحتج فيه ، فأدخلته
على أبي عبد الله ، فأخبرته بالقصة ، فقال « ويضع كتابا » وأنكر عليهما جميعا ،
على ابن رجاء حين قال : جبر العباد ، وعلى القدرى حين قال : لم يجبر ، وأنكر
على أحمد بن علي وضعه الكتاب واحتجاجه ، وأمر بهجرانه لوضعه الكتاب ،
وقال لي : يحب على ابن رجاء أن يستغفر ربه لما قال : جبر العباد ، فقلت لأبي
عبد الله : فما الجواب في هذه المسألة قال (يضل من يشاء ويهدي من يشاء)

قال المروزي في هذه المسألة : إنه سمع أبا عبد الله لما أنكر على الذي قال
لم يجبر ، وعلى من رد عليه جبر ، فقال أبو عبد الله « كلما ابتدع رجل بدعة اتسع
الناس في جوابها » وقال « يستغفر ربه » للذي رد عليهم بمحدثه ، وأنكر على
من رد بشيء من جنس الكلام ، إذ لم يكن له فيه إمام تقدم ، قال المروزي :

فما كان بأسرع من أن قدم أحمد بن علي من عكبرا ، ومعه مشيخة وكتاب من أهل عكبرا ، فأدخلت أحمد بن علي على أبي عبد الله ، فقال : يا أبا عبد الله ، هو ذا الكتاب أدفعه إلى أبي بكر حتى يقطعه ، وأنا أقوم على منبر عكبرا وأستغفر الله عز وجل ، فقال أبو عبد الله لي : ينبغي أن يقبلوا منه ، فرجعوا له .

وقد بسطنا الكلام في هذا المقام في غير هذا الموضع ، وتكلمنا على الأصل الفاسد الذي ظنه المتفرقون من أن إثبات المعنى الحق الذي يسمونه جبرا يتنافى الأمر والنهي ، حتى جعله القدرية منافيا للأمر والنهي مطلقا ، وجعله طائفة من الجبرية منافيا لحسن الفعل وقبحه ، وجعلوا ذلك مما اعتمدوا في نفي حسن الفعل وقبحه القائم به ، المعلوم بالعقل .

ومن المعلوم أنه لا يتنافى ذلك إلا كما يتنافيه بمعنى كون الفعل ملائما للفاعل ونافعا له ، وكونه منافيا للفاعل وضارا له .

ومن المعلوم أن هذا المعنى - الذي سموه جبرا - لا يتنافى أن يكون الفعل نافعا وضارا ، ومصلحة ومفسدة ، وجالبا للذة وجالبا للألم .

فلم أنه لا يتنافى حسن الفعل وقبحه ، كما لا يتنافى ذلك ، سواء كان ذلك الحسن معلوما بالعقل أو معلوما بالشرع أو كان الشرع مثبتا له لا كاشفا عنه .

وأما قول السائل « ما الحسكة في أنه لم يوجد فيه من الشارع نص يعصم من الوقوع في المهالك » وقد كان حريصا على هدى أمته ؟ .

فنقول : هذا السؤال مبني على الأصل الفاسد المتقدم المركب من الإعراض عن الكتاب والسنة ، وطلب الهدى في مقالات المختلفين المتقابلين في النفي والإثبات للعبارة الجملة المشبهات الذين قال الله فيهم (٢ : ١٧٦) وإن الذين اختلفوا في الكتاب لفي شقاق بعيد) وقال تعالى (١٠ : ١٩) وما كان الناس إلا أمة واحدة فاختلفوا) وقال تعالى (٣ : ١٩) وما اختلف الذين أوتوا الكتاب

إلا من بعد ما جاءهم العلم بغيا بينهم) وقال تعالى (٢٣ : ٥٣) فتقطعوا أمرهم بينهم
زواجر لكل حزب مما لديهم فرحون)

وقد تقدم التنبيه على منشأ الضلال في هذا السؤال وأمثاله ، وما في ذلك من
العبارات المتشابهات الجملات المتبدعات ، سواء كان الحديث هو اللفظ ودلالته
أو كان الحديث هو استعمال ذلك اللفظ في ذلك المعنى كلفظ « أصول الدين » حيث
أدخل فيه كل قوم من المسائل والدلائل ما ظنوه هم من أصول دينهم وإن لم
يكن من أصول الدين الذي بعث الله به رسوله ، وأنزل به كتبه ، كما ذكرنا ،
وأنه إذا منع إطلاق هذه الجملات الحديثات في النقي والإثبات ، ووقع الاستفسار
والتفصيل تبين سواء السبيل .

وبذلك يتبين أن الشارع عليه الصلاة والسلام نص على كل ما يعصم من
المهالك نصا قاطعا للذعر ، وقال تعالى (٩ : ١١٦) وما كان الله ليضل قوما بعد
إذ هداهم حتى يبين لهم ما يتقون) وقال تعالى (٥ : ٥) اليوم أكملت لكم
دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام ديناً) وقال تعالى (٤ : ١٦٥)
لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل) وقال تعالى (٢٤ : ٥٤) وما على
الرسول إلا البلاغ المبين) وقال (١٧ : ٩) إن هذا القرآن يهدي للتي هي أقوم)
وقال تعالى (٤ : ٦٧ ، ٦٨) ولو أنهم فعلوا ما يوعظون به لكان خيرا لهم وأشد
ثباتا ، وإذن لا تبناهم من لدنا أجرا عظيما ، ولهديناهم صراطا مستقيما) وقال تعالى
(٥ : ١٥) قد جاءكم من الله نور وكتاب مبين يهدي به الله من اتبع رضوانه سبيل
السلام) وقال أبو ذر « لقد توفي رسول الله صلى الله عليه وسلم وما طائر يقلب
جناحيه إلا ذكر لنا منه علما » وفي صحيح مسلم « أن بعض المشركين قالوا لسلطان :
لقد علمكم نبيكم كل شيء حتى المرأة ، قال : أجل » وقال صلى الله عليه وسلم
« تركتكم على البيضاء ، ليلها كنهارها ، لا يزيغ عنها بعدي إلا هالك » وقال
« ما تركت من شيء يقر بكم إلى الجنة إلا وقد حدثتكم به ، ولا من شيء يبعدكم

عن النار إلا وقد حدثتكم عنه » وقال « ما بعث الله من نبي إلا كان حقا عليه أن يدل أمته على خير ما يعلمه خيرا لهم ، وينهاهم عن شر ما يعلمه شرا لهم » وهذه الجملة يعلم تفصيلها بالبحث والنظر والتفكير والاستقراء ، والطلب لعلم هذه المسائل في الكتاب والسنة : فمن طلب ذلك وجد في الكتاب والسنة من النصوص القاطعة للمعذر في هذه المسائل ما فيه غاية الهدى والبيان والشفاء .
وذلك يكون بشيئين :

أحدهما : معرفة معاني الكتاب والسنة .

والثاني : معرفة معاني الألفاظ التي ينطق بها هؤلاء المختلفون ، حتى يحسن أن يطبق بين معاني التفسير ومعاني أهل الخوض في أصول الدين ، فحينئذ يتبين له أن الكتاب حاكم بين الناس فيما اختلفوا فيه ، كما قال تعالى (٢ : ٢٢٣) كان الناس أمة واحدة فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين وأنزل معهم الكتاب بالحق ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه) وقال تعالى (٤٢ : ١٠) وما اختلفتم فيه من شيء فحكمه إلى الله) وقال (٤ : ٥٩ - ٦١) فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر ، ذلك خير وأحسن تأويلا ، ألم تر إلى الذين يزعمون أنهم آمنوا بما أنزل إليك وما أنزل من قبلك يريدون أن يعصوا كوا إلى الطاغوت ، وقد أمروا أن يكفروا به ، ويريد الشيطان أن يضلهم ضلالا بعيدا ، وإذا قيل لهم : تعالوا إلى ما أنزل الله وإلى الرسول ، رأيت المنافقين يصدون عنك صدودا) .

ولهذا يوجد كثيرا في كلام السلف والأئمة النهي عن إطلاق موارد النزاع بالنفي والإثبات ، وليس ذلك لخلو النقيضين عن الحق ، ولا قصور ، أو تقصير في بيان الحق ، ولكن لأن تلك العبارة من الألفاظ الجملة المتشابهة المشتعلة على حق وباطل ، ففي إثباتها إثبات حق وباطل ، وفي نفيها نفي حق وباطل ، فيمنع من كلا الإطلاقين ، بخلاف النصوص الإلهية فإنها فرقان فرق الله بها بين

الحق والباطل ، ولهذا كان سلف الأمة وأئمتها يجعلون كلام الله ورسوله هو الإمام والفرقان الذي يجب اتباعه ، فيثبتون ما أثبتته الله ورسوله ، وينفون ما نفيه الله ورسوله ، ويجعلون العبارات الحديثة الجملة المتشابهة ممنوعاً من إطلاقها : نفيها وإثباتها ، لا يطلقون اللفظ ولا ينفونه إلا بعد الاستفسار والتفصيل ، فإذا تبين المعنى أثبت حقه ونفى باطله ، بخلاف كلام الله ورسوله ، فإنه حق يجب قبوله ، وإن لم يفهم معناه ، وكلام غير المعصوم لا يجب قبوله حتى يفهم معناه .

وأما المختلفون في الكتاب المختلفون له المتفقون على مفارقتها فتجعل كل طائفة ما أصلته من أصول دينها الذي ابتدعته هو الإمام الذي يجب اتباعه ، وتجعل ما خالف ذلك من نصوص الكتاب والسنة من الجملة المتشابهات ، التي لا يجوز اتباعها ، بل يتعين حملها على ما وافق أصلهم الذي ابتدعوه ، أو الإعراض عنها وترك التدبر لها .

وهذان الصنفان يشبهان ما ذكره الله في قوله (٢ : ٧٥ - ٧٩) أفنطمعون أن يؤمنوا السكم ؟ وقد كان فريق منهم يسمعون كلام الله ثم يحرفونه من بعد ما عقلوه وهم يعلمون ، وإذا لقوا الذين آمنوا قالوا : آمنا ، وإذا خلا بعضهم إلى بعض قالوا : أتحدثونهم بما فتخ الله عليكم ليحاجوكم به عند ربكم ، أفلا تعقلون ؟ أولا يعلمون أن الله يعلم ما يسرون وما يعلنون ؟ ومنهم أميون لا يعلمون الكتاب إلا أمانيً وإن هم إلا يظنون ، فويل للذين يكتبون الكتاب بأيديهم ثم يقولون هذا من عند الله ليشتروا به ثمناً قليلاً ، فويل لهم مما كتبت أيديهم وويل لهم مما يكسبون) .

فإن الله ذم الذين يحرفون الكلم عن مواضعه ، وهو متناول لمن حمل الكتاب والسنة على ما أصله هو من البدع الباطلة ، وذم الذين لا يعلمون الكتاب إلا أمانيً ، وهو متناول لمن ترك تدبر القرآن ، ولم يعلم إلا مجرد تلاوة حروفه ، ومتناول لمن كتب كتاباً يبدع مخالفاً لكتاب الله لينال به دنياً ، وقال :

إنه من عند الله ، مثل أن يقول : هذا هو الشرع والدين ، وهذا معنى الكتاب والسنة ، وهذا معقول السلف والآئمة ، وهذا هو أصول الدين الذي يجب اعتقاده على الأعيان أو الكفاية ، ومتناول من كتم ما عنده من الكتاب والسنة لئلا يحتاج به مخالفه في الحق الذي يقوله ، وهذه الأمور كثيرة جدا في أهل الأهواء جملة ، كالرافضة والجهمية ونحوهم من أهل الأهواء . والكلام في أهل الأهواء تفصيلا ، مثل كثير من المنسبين إلى الفقهاء مع شعبة من حال أهل الأهواء ، وهذه الأمور المذكورة في الجواب مبسوطة في موضع آخر . والله أعلم .

والمقصود هنا الكلام على قول القائل « إذا تعارضت الأدلة السمعية والعقلية - إلخ » كما تقدم ، والكلام على هذه الجملة بنى على بيان ما في مقدمتها من القليبيس ، فإنها مبنية على مقدمات ، أولها : ثبوت تعارضهما ، والثانية : انحصار التقسيم فيما ذكره من الأقسام الأربعة ، والثالثة : بطلان الأقسام الثلاثة ، والمقدمات الثلاثة باطلة .

و بيان ذلك بتقديم أصل ، وهو أن يقال : إذا قيل تعارض دليلان ، سواء كانا سمعيين أو عقليين ، أو أحدهما سمعيا والآخر عقليا ، فالواجب أن يقال : لا يجوز إما أن يكونا قطعيين ، أو يكونا ظنيين ، وإما أن يكون أحدهما قطعيا والآخر ظنيا .

فأما القطعيان فلا يجوز تعارضهما : سواء كانا عقليين أو سمعيين ، أو أحدهما عقليا والآخر سمعيا ، وهذا متفق عليه بين العقلاء ، لأن الدليل القطعي هو الذي يجب ثبوت مدلوله ، ولا يمكن أن تكون دلالة باطلة .

وحينئذ فلو تعارض دليلان قطعيان ، وأحدهما يناقض مدلول الآخر ، للزم الجمع بين النقيضين ، وهو محال ، بل كل ما يعتقد تعارضه من الدلائل التي يعتقد أنها قطعية فلا بد من أن يكون الدليلان أو أحدهما غير قطعي ، أو أن لا يكون مدلولاهما متناقضين ، فأما مع تناقض المدلولين المعلومين فيمتنع تعارض الدليلين .

وإن كان أحد الدليلين المتعارضين قطعياً دون الآخر فإنه يجب تقديمه باتفاق العقلاء ، سواء كان هو السمعي أو العقلي ، فإن الظن لا يدفع اليقين .
وأما إن كانا جميعاً ظنيين : فإنه يصار إلى طلب ترجيح أحدهما ، فأيهما ترجح كان هو المقدم ، سواء كان سمعياً أو عقلياً .

ولا جواب عن هذا ، إلا أن يقال : الدليل السمعي لا يكون قطعياً ، وحينئذ فيقال : هذا - مع كونه باطلاً - فإنه لا ينفع ، فإنه على هذا التقدير يجب تقديم القطعي لكونه قطعياً ، لا لكونه عقلياً ، ولا لكونه أصلاً للسمع ، وهؤلاء جعلوا عمدتهم في التقديم كون العقل هو الأصل للسمع ، وهذا باطل ، كما سيأتي بيانه إن شاء الله .

وإذا قدر أن يتعارض قطعي وظني لم ينافر عاقل في تقديم القطعي ، لكن كون السمعي لا يكون قطعياً دونه حرط القناد .

وأيضاً فإن الناس متفقون على أن كثيراً مما جاء به الرسول معلوم بالاضطرار من دينه ، كإيجاب العبادات وتحريم الفواحش والظلم ، وتوحيد الصانع ^(١) ، وإثبات المقادير وغير ذلك .

وحينئذ قلوا قال قائل : إذا قام الدليل العقلي القطعي على مناقضة هذا فلا بد من تقديم أحدهما ، فلو قدم هذا السمعي قدح في أصله ، وإن قدم العقلي لزم تكذيب الرسول فيما علم بالاضطرار أنه جاء به ، وهذا هو الكفر الصريح ، فلا بد لهم من جواب عن هذا .

والجواب عنه أنه يمتنع أن يقوم عقلي قطعياً يناقض هذا .

فتبين أن كل ما قام عليه دليل قطعي سمعي يمتنع أن يعارضه قطعي عقلي . ومثل هذا الغلط يقع فيه كثير من الناس ، يقدرون تقديرًا يلزم منه لوازم ،

(١) على مقتضى كلامه المتقدم في إطلاق الألفاظ : كان ينبغي أن يقول :

« توحيد الله » ، لا « توحيد الصانع »

فيثبتون تلك اللوازم ، ولا يمتنعون أن يكون ذلك التقدير ممتنعاً ، والتقدير الممتنع قد يذمه لوازم ممتنعة ، كما في قوله تعالى (٢١ : ٢٢) لو كان فيهما آلهة إلا الله لقد فسدنا) ولهذا أمثلة :

منها : ما يذكروه القدرية والجبرية في أن أفعال العباد : هل هي مقدورة للرب والعبد أم لا ؟ فقال جمهور المعتزلة : إن الرب لا يقدر على عين مقدور العبد . واختلفوا : هل يقدر على مثل مقدوره ؟

فأثبت البصريون ، كأبي علي وأبي هاشم ، ونفاة السكبي وأتباعه البغداديون وقال جهم وأتباعه الجبرية : إن ذلك الفعل مقدور للرب لا للعبد . وكذلك قال الأشعري وأتباعه : إن المؤثر فيه قدرة الرب دون قدرة العبد . واحتج المعتزلة بأنه لو كان مقدوراً لها للزم إذا أراد أحدهما وكرهه الآخر ، مثل أن يريد الرب تحريكه ويكرهه العبد : أن يكون موجوداً معدوماً ؛ لأن المقدور من شأنه أن يوجد عند توفر دواعي القادر ، وأن يبقى على العدم عند توفر صارفه ، فلو كان مقدور العبد مقدوراً لله لسكان إذا أراد الله وقوعه وكرهه العبد وقوعه لزم أن يوجد لتحقيق الدواعي ، ولا يوجد لتحقيق الصارف ، وهو محال .

وقد أجاب الجبرية عن هذا بما ذكره انرازي ، وهو : أن البقاء على العدم عند تحقق الصارف ممنوع مطلقاً ، بل يجب إذا لم يبق مقامه سبب آخر مستقل ، وهذا أول المسألة ، وهو جواب ضعيف ، فإن الكلام في فعل العبد القائم به إذا قام بقلبه الصارف عنه دون الداعي إليه ، وهذا يمتنع وجوده من العبد في هذه الحال ، وما قدر وجوده بدون إرادته لا يكون فعلاً اختيارياً ، بل يكون بمنزلة حركة المرتعش ، والكلام إنما هو في الاختياري ، ولكن الجواب منع هذا التقدير ، فإن ما لم يرده العبد من أفعاله يمتنع أن يكون الله مريداً لوقوعه ، إذ لو شاء لجعل العبد مريداً له ، فإذا لم يجعله مريداً له علم أنه لم يشأ ، ولهذا اتفق

علماء المسلمين على أن الإنسان لو قال « والله لأفعلن كذا وكذا إن شاء الله » ثم لم يفعله أنه لا يحث ، لأنه لما لم يفعله علم أن الله لم يشأه .

واحتج الجبرية بما ذكره الرازي وغيره بقولهم : إذا أراد الله تحريك جسم وأراد العبد تسكينه : فإما أن يمتنع معا ، وهو محال ، لأن المانع من وقوع مراد كل واحد منهما هو وجود مراد الآخر ، فلو امتنع معا لوجدنا معا ، وهو محال ، أو لوقعا معا ، وهو محال ، أو يقع أحدهما وهو باطل ، لأن القدرتين متساويتان في الاستقلال بالتأثير في ذلك المقدور الواحد ، والشئ الواحد حقيقة لا يقبل التفاوت ، فإذاً القدرتان بالنسبة إلى اقتضاء وجود ذلك المقدور على السوية ، وإنما التفاوت في أمور خارجة عن هذا المعنى ، وإذا كان كذلك امتنع الترجيح .
فيقال : هذه الحجة باطلة على المذهبين .

أما أهل السنة فعندهم يمتنع أن يريد الله تحريك جسم ، ويجعل العبد مريدا لأن يجعله ما كنا مع قدرته على ذلك ، فإن الإرادة الجازمة مع القدرة تستلزم وجود المقدور ، فلو جعله الرب مريدا مع قدرته لزم وجود مقدوره ، فيكون العبد يشاء ما لا يشاء الله وجوده ، وهذا ممتنع ، بل ما شاء الله وجوده يجعل القادر عليه مريدا لوجوده ، لا يجعله مريدا لما يناقض مراد الرب .

وأما على قول المعتزلة فعندهم تمتنع قدرة الرب على عين مقدور العبد ، فيمتنع اختلاف الإرادتين في شئ واحد .

وكلتا الحججتين باطلة ؛ فإنهما مبنيان على تناقض الإرادتين ، وهذا ممتنع ، فإن العبد إذا شاء أن يكون شئ لم يشأه حتى يشاء الله مشيئته ، كما قال تعالى (٨١ : ٢٨ ، ٢٩) لمن شاء منكم أن يستقيم ، وما تشاؤون إلا أن يشاء الله رب العالمين) وما شاء الله كان ، وما لم يشأ لم يكن ، فإذا شاء الله جعل العبد شائيا له فهم يتقوا الدليل على تقدير مشيئة الله له ، وكراهة العبد له ، وهذا تقدير ممتنع ، وهذا نقلوه من تقدير ربين وإلهين ، وهو قياس باطل ، لأن العبد مخلوق

الله هو وجميع مفعولاته ، ليس هو مثلاً لله ، ولا ندّاً ، ولهذا إذا قيل ما قاله أبو إسحاق الإسفراييني : من أن قبل العبد مقدور بين قادرين ، لم يرد به بين قادرين مستقلين ، بل قدرة العبد مخلوقة لله ، وإرادته مخلوقة لله ، فالله قادر مستقل ، والعبد قادر يجعل الله له قادراً ، وهو خالقه وخالق قدرته وإرادته وفعله ، فلم يكن هذا نظير ذلك .

وكذلك ما يقدره الرازي وغيره في مسألة إمكان دوام الفاعلية وأن إمكان حوادث لا بداية لها من أنا إذا قدرنا إمكان حادث معين وقدرنا أنه لم يزل ممكننا كان هذا لم يزل ممكننا ، مع أنه لا بداية لإمكانه ، فإن هذا تقدير ممنوع ، وهو تقدير ماله بداية مع أنه لا بداية له ، وهو جمع بين التقيضين ، ولهذا منع الرازي في محصله إمكان هذا .

وهذا الذي ذكرناه بين واضح ، متفق عليه بين العقلاء من حيث الجملة ، وبه يتبين أن إثبات التعارض بين الدليل العقلي والسمعي ، والجزم بتقديم العقلي ، معلوم القسار بالضرورة ، وهو خلاف ما اتفق عليه العقلاء .

وحينئذ فنقول : الجواب من وجوه :

أحدها : أن قوله « إذا تعارض الثقل والعقل » إما أن يريد به القطعيين ، فلا نسلم إمكان التعارض حينئذ ، وإما أن يريد به الظنيين ، فالمتقدم هو الراجح مطلقاً ، وإما أن يريد به ما أحدهما قطعي ، فالقطعي هو المتقدم مطلقاً ، وإذا قدر أن العقلي هو القطعي كان تقديمه لكونه قطعياً ، لا لكونه عقلياً ، فلم أن تقديم العقلي مطلقاً خطأ ، كما أن جعل جهة الترجيح كونه عقلياً خطأ .

الوجه الثاني ، أن يقال : لا نسلم انحصار القسمة فيما ذكرته من الأقسام الأربعة ؛ إذ من الممكن أن يقال : يقدم العقلي تارة والسمعي أخرى ، فأيهما كان قطعياً قدم ، وإن كانا جميعاً قطعيين ، فيمتنع التعارض ، وإن كانا ظنيين فالراجح هو المتقدم ، فدعوى المدعى : أنه لا بد من تقديم العقلي مطلقاً أو السمعي

مطلقا ، أو الجمع بين النقيضين ، أو رفع النقيضين - دعوى باطلة ، بل هنا قسم ليس من هذه الأقسام ، كما ذكرناه ، بل هو الحق الذي لا ريب فيه .

الوجه الثالث : قوله « إن قدمنا النقل كان ذلك طعنا في أصله الذي هو العقل ، فيكون طعنا فيه » غير مسلم ، وذلك لأن قوله « إن العقل أصل للنقل » إما أن يريد به : أنه أصل في ثبوته في نفس الأمر ، أو أصل في علمنا بصحته ، والأول لا يقوله عاقل ، فإن ما هو ثابت في نفس الأمر بالسمع أو بغيره هو ثابت ، سواء علمنا بالعقل أو بغير العقل ثبوته ، أو لم نعلم ثبوته لا بعقل ولا بغيره ، إذ عدم العلم ليس علما بالعدم ، وعدم علمنا بالحقائق لا ينفي ثبوتها في أنفسها ، فما أخبر به الصادق المصدوق صلى الله عليه وسلم هو ثابت في نفس الأمر ، سواء علمنا صدقه أو لم نعلم ، ومن أرسله الله تعالى إلى الناس فهو رسوله ، سواء علم الناس أنه رسوله أو لم يعلموا ، وما أخبر به فهو حق ، وإن لم يصدق الناس ، وما أمر به عن الله فالله أمر به وإن لم يطعه الناس ، فثبوت الرسالة في نفسها ، وثبوت صدق الرسول ، وثبوت ما أخبر به في نفس الأمر : ليس موقوفا على وجودنا ، فضلا عن أن يكون موقوفا على عقولنا أو على الأدلة التي نعلمها بعقولنا وهذا كما أن وجود الرب تعالى وما يستحقه من الأسماء والصفات ثابت في نفس الأمر ، سواء علمناه أو لم نعلمه .

فتبين بذلك أن العقل ليس أصلا لثبوت الشرع في نفسه ، ولا معطيا له صفة لم تكن له ، ولا مفيدا له صفة كمال ، إذ العلم مطابق للمعلوم المستغنى عن العلم ، تابع له ، ليس مؤثرا فيه ، فإن العلم نوعان : أحدهما العملي ، وهو ما كان شرطاً في حصول المعلوم ، كتصور أحدنا لما يريد أن يفعله ، فالمعلوم هنا متوقف على العلم به محتاج إليه ، والثاني الخيري النظري ، وهو ما كان المعلوم غير مفقود في وجوده إلى العلم به ، كعلمنا بوحداية الله تعالى وأسمائه وصفاته وصدق رسوله وملائكته وكتبه وغير ذلك ، فإن هذه المعلومات ثابتة سواء علمناها أو لم

نعلمها ، فهي مستغنية عن علمنا بها ، والشرع مع العقل هو من هذا الباب ، فإن الشرع المنزل من عند الله ثابت في نفسه ، سواء علمناه بعقولنا أو لم نعلمه ، وهو مستغن في نفسه عن علمنا وعقلنا ، ولكن نحن محتاجون إليه وإلى أن نعلمه بعقولنا ؛ فإن العقل إذا علم ما هو عليه الشرع في نفسه صار عالماً به ، وبما تضمنه من الأمور التي يحتاج إليها في دنياه وآخرته ، وانتفع بعلمه به ، وأعطاه ذلك صفة لم تكن له قبل ذلك ، ولو لم يعلمه لكان جاهلاً ناقصاً .

وأما إن أراد أن العقل أصل في معرفتنا بالسمع ودليل لنا على صحته - وهذا هو الذي أراده - فيقال له : أتعني بالعقل هنا الغريزة التي فينا ، أم العلوم التي استفدناها بتلك الغريزة ؟ أما الأول فلم ترده ، ويمتنع أن تريده ، لأن تلك الغريزة ليست علماً يتصور أن يعارض النقل ، وهي شرط في كل علم عقلي أو سمعي كالحياة ، وما كان شرطاً في الشيء امتنع أن يكون منافياً له ؛ فالحياة والغريزة شرط في كل العلوم سمعياً وعقلياً ، فامتنع أن تكون منافية لها ، وهي أيضاً شرط في الاعتقاد الحاصل بالاستدلال ، وإن لم تكن علماً ، فيمتنع أن تكون منافية له ومعارضة له . وإن أردت بالعقل الذي هو دليل السمع وأصله المعرفة الحاصلة بالعقل ، فيقال لك : من العلوم أنه ليس كل ما يعرف بالعقل يكون أصلاً للسمع ودليلاً على صحته ، فإن المعارف العقلية أكثر من أن تحصر ، والعلم بصحة السمع غاية أن يتوقف على ما به يُعلم صدق الرسول صلى الله عليه وسلم . وليس كل العلوم العقلية يعلم بها صدق الرسول صلى الله عليه وسلم ، بل ذلك يعلم بما يعلم به أن الله تعالى أرسله ، مثل إثبات الصانع وتصديقه للرسول بالآيات ، وأمثال ذلك . وإذا كان كذلك لم يكن جميع المقولات أصلاً للنقل ، لا بمعنى توقف العلم بالسمع عليها ، ولا بمعنى الدلالة على صحته ، ولا بغير ذلك ، لا سيما عند كثير من متكلمي الإثبات أو أكثرهم ، كالأشعري في أحد قوليه ، وكثير من أصحابه أو

(٤ - صريح القول)

أكثرهم ، كالأستاذ أبي المعالي الجويني ومن بعده ومن وافقهم - الذين يقولون :
العلم بصدق الرسول عند ظهور المعجزات التي تجري مجرى تصديق الرسول علم
ضروري ؛ فحينئذ ما يتوقف عليه العلم بصدق الرسول من العلم العقلي سهل يسير ، مع
أن العلم بصدق الرسول له طرق كثيرة متنوعة كما قد بسط الكلام عليه في غير هذا
الموضع . وحينئذ فإذا كان المعارض للسمع من المعقولات مالا يتوقف العلم بصحة
السمع عليه لم يكن القدح فيه قدحاً في أصل السمع ، وهذا بين واضح ، وليس
القدح في بعض العقليات قدحاً في جميعها ، كما أنه ليس القدح في بعض السمعيات
قدحاً في جميعها ، ولا يلزم من صحة بعض العقليات صحة جميعها ، كما لا يلزم من صحة
بعض السمعيات صحة جميعها . وحينئذ فلا يلزم من صحة المعقولات التي تبني عليها
معرفةنا بالسمع صحة غيرها من المعقولات ، ولا من فساد هذه فساد تلك ، فضلاً عن
صحة العقليات المناقضة للسمع . فكيف يقال : إنه يلزم من صحة المعقولات التي هي
ملازمة للسمع صحة المعقولات المناقضة للسمع ؟ فإن ما به يعلم السمع ولا يعلم السمع
إلا به لازم للعلم بالسمع ، ولا يوجد العلم بالسمع بدون ، وهو ملازم له ، والعلم
به يستلزم العلم بالسمع ، والمعارض للسمع مناقض له منافي له . فمثل يقول عاقل :
إنه يلزم من ثبوت ملازم الشيء ثبوت مناقضه ومعارضه ؟ ولكن صاحب هذا
القول جعل العقليات كلها نوعاً واحداً متاثلاً في الصحة أو الفساد ، ومعلوم
أن السمع إنما يستلزم صحة بعضها الملازم له ، لا صحة البعض المنافي له . والناس
متفقون على أن ما يسمى عقليات منه حق ، ومنه باطل ، وما كان شرطاً في العلم
بالسمع وموجباً فهو لازم للعلم به ، بخلاف المنافي المناقض له ، فإنه يمتنع أن يكون هو
بعبارة شرطاً في صحته ملازماً لثبوته ، فإن الملازم لا يكون مناقضاً ، فثبت أنه
لا يلزم من تقديم السمع على ما يقال إنه معقول في الجملة القدح في أصله .

فقد تبين بهذه الوجوه الثلاثة فساد المقدمات الثلاث التي بنوا عليها تقديم
آرائهم على كلام الله ورسوله .

فإن قيل : نحن إنما نقدم على السمع المعقولات التي علمنا بها صحة السمع .
 قيل : متبين إن شاء الله أنه ليس فيما يعارض السمع شيء من المعقولات التي
 يتوقف السمع عليها ، فإذا كل ما عارض السمع - مما يسمى معقولا - ليس
 أصلا للسمع ، يتوقف العلم بصحة السمع عليه ؛ فلا يكون القدرح في شيء من
 المعقولات قدحا في أصل السمع .

الوجه الثاني : أن جمهور الخلق يعترفون بأن المعرفة بالصانع وصدق الرسول
 ليس متوقفا على ما يدعيه بعضهم من العقليات المخالفة للسمع ، والواضعون لهذا
 القانون - كابي حامد والرازي وغيرهما - معترفون بأن العلم بصدق الرسول لا يتوقف
 على العقليات المعارضة له ، فطوائف كثيرون - كابي حامد والشهرستاني وأبي القاسم
 الراغب ^(١) وغيرهم - يقولون : العلم بالصانع فطري ضروري . والرازي والآمدي
 وغيرهما من النظار يسمون أن العلم بالصانع قد يحصل بالاضطرار ؛ وحينئذ فالعلم
 بكون الصانع قادرا معلوم بالاضطرار ، والعلم بصدق الرسول عند ظهور المعجزات
 التي تحدى الخلق بمعارضتها وعجزوا عن ذلك معلوم بالاضطرار . بمعلوم أن
 السمعية مملوءة من إثبات الصانع وقدرته وتصديق رسوله ، وليس فيها ما يناقض
 هذه الأصول العقلية التي بها يعلم السمع ، بل الذي في السمع يوافق هذه الأصول ،
 بل السمع فيه من بيان الأدلة العقلية على إثبات الصانع ودلائل ربوبيته وقدرته
 وبيان آيات الرسول ودلائل صدقه أضعاف ما يوجد في كلام النظار ؛ فليس فيه
 - والله الحمد - ما يناقض الأدلة العقلية التي بها يعلم صدق الرسول .

ومن جعل العلم بالصانع نظريا يعترف أكثرهم بأن من الطرق النظرية التي
 بها يعلم صدق الرسول ما لا يناقض شيئا من السمعية ، والرازي ممن يعترف

(١) أبو حامد : هو الغزالي ... والشهرستاني : هو أبو الفتح محمد بن
 عبد الكريم ، والراغب : هو أبو القاسم الحسين بن محمد بن الفضل ، الراغب
 الأصبهاني صاحب المفردات في غريب القرآن .

هكذا؛ فإنه قال في «نهاية العقول» في مسألة التكفير في المسألة الثالثة أن مخالف الحق من أهل الصلاة هل يكفر أم لا؟ قال الشيخ أبو الحسن الأشعري في أول كتاب «مقالات الإسلاميين»: «اختلف المسلمون - بعد نبينهم - في أشياء ضال فيها بعضهم بعضاً، وتبرأ بعضهم من بعض، فصاروا فرقة متباينين، إلا أن الإسلام يجمعهم فيعمهم» فهذا مذهبه، وعليه أكثر الأصحاب، ومن الأصحاب من كفر المخالفين.

وأما الفقهاء فقد نقل عن الشافعي رضي الله تعالى عنه قال: لا أرد شهادة أهل الأهواء، إلا الخطائية^(١) فإنهم يعتقدون حل الكذب.

وأما أبو حنيفة رضي الله تعالى عنه: فقد حكى الحاكم صاحب المختصر في كتاب المفتي عن أبي حنيفة أنه لم يكفر أحداً من أهل القبلة^(٢).

وحكى أبو بكر الرازي عن الكرخي وغيره مثل ذلك.

وأما المعتزلة: فالذين كانوا قبل أبي الحسين تحامقوا وكفروا أصحابنا في إثبات الصفات وخلق الأعمال.

وأما المشبهة: فقد كفرهم مخالفوهم من أصحابنا ومن المعتزلة.

وكان الأستاذ أبو إسحاق يقول: أكفر من يكفركي، وكل مخالف يكفركنا فمن تكفركه، وإلا فلا.

والذي نختاره أن لا تكفر أحداً من أهل القبلة.

والدليل عليه أن نقول: المسائل التي اختلف أهل القبلة فيها، مثل أن الله تعالى هل هو عالم بالعلم أو بالذات؟ وأنه تعالى هل هو موجد لأفعال العباد أم لا؟ وأنه هل هو متحيز؟ وهل هو في مكان وحية؟ وهل هو مرئي أم لا؟ لا يخلو

(١) الخطائية: أتباع أبي الخطاب الأسدي من غلاة الرافضة، زعموا إلهية أئمتهم وإلهية أبي الخطاب.

(٢) مذهب أبي حنيفة وأصحابه أنهم يردون شهادة الخطائية أيضاً وعلاوة بأنهم يستحلون شهادة الزور بعضهم لبعض.

إما أن تتوقف صحة الدين على معرفة الحق فيها أو لا تتوقف . والأول باطل ، إذ لو كانت معرفة هذه الأصول من الدين لكان الواجب على النبي صلى الله عليه وسلم أن يطالبهم بهذه المسائل ، ويبحث عن كيفية اعتقادهم فيها ، فلما لم يطالبهم بهذه المسائل ، بل ما جرى حديث في هذه المسائل في زمانه عليه السلام ، ولا في زمان الصحابة والتابعين رضي الله عنهم ، علمنا أنه لا تتوقف صحة الإسلام على معرفة هذه الأصول ، وإذا كان كذلك لم يكن الخطأ في هذه المسائل قادحا في حقيقة الإسلام ، وذلك يقتضي الامتناع من تكفير أهل القبلة .

ثم قال بعد ذلك : وأما دلالة العقل المحكم على العلم فقد عرفت أنها ضرورية . وأما دلالة المعجزة على الصدق فقد بينا أنها ضرورية ، ومتى عرفت هذه الأصول أمكن العلم بصدق الرسول عليه الصلاة والسلام ، فثبت أن العلم بالأصول التي يتوقف على صحتها نبوة محمد عليه الصلاة والسلام ، علم جلي ظاهر ، وإنما طال الكلام في هذه الأصول لرفع هذه الشكوك التي يشتمها المبطلون إما في مقدمات هذه الأدلة ، أو في معارضها ، والاشتغال برفع هذه الشكوك إنما يجب بعد عروضها ، فثبت أن أصول الإسلام جلية ظاهرة ، ثم إن أدلتها على الاستقصاء المذكورة في كتاب الله تعالى ، خالية عما يتوهم معارضا لها

ثم ذكر بعد ذلك فقال : إنا قد ذكرنا في إثبات العلم بالصانع طرفا خمسة فاطلة في هذا الكتاب من غير حاجة إلى القياس الذي ذكره ، والله أعلم .

وأیضا فانه ذكر في إثبات الصانع أربعة طرق : طريق حدوث الأجسام ، وطريق إمكانها ، وطريق إمكان صفاتها ، وطريق حدوث صفاتها ، وقال : إن هذه الطرق لا تنفي كونه جسما ، بخلاف الطرق الثلاثة ، وهم إنما ينفون ما ينفونه من الصفات نظنهم أنها تستلزم التجسيم الذي نفاه العقل الذي هو أصل السمع ، فإذا اعترفوا بأنه يمكن العلم بالصانع وصدق رسوله قبل النظر في كونه جسما أو ليس بجسم تبين أن صدق الرسول لا يتوقف على العلم بأنه ليس بجسم ، وحينئذ

فلو قدر أن العقل ينفي ذلك لم يكن هذا من العقل الذي هو أصل السمع
الوجه الثالث : أن يقال لمن ادعى من هؤلاء توقف العلم بالسمع على مثل
هذا النفي ، كقول من يقول منهم : إنا لا نعلم صدق الرسول حتى نعلم وجود
الصانع ، وأنه قادر غنى لا يفعل القبيح ، ولا نعلم ذلك حتى نعلم أنه ليس بجسم ،
أولا نعلم إثبات الصانع حتى نعلم حدوث العالم ، ولا نعلم ذلك إلا بحدوث
الأجسام ، فلا يمكن أن يقبل من السمع ما يستلزم كونه جسما - فيقال لهم : قد
علم بالاضطرار من دين الرسول والنقل المتواتر أنه دعا الخلق إلى الإيمان بالله
ورسوله ، ولم يدع الناس بهذه الطريق التي قائم إنكم أثبتتم بها حدوث العالم ونفي
كونه جسما ، وآمن بالرسول من آمن به من المهاجرين والأنصار ، ودخل الناس
في دين الله أفواجا ، ولم يدع أحدا منهم بهذه الطريق ، ولا ذكرها أحد منهم ،
ولا ذكرت في القرآن ولا حديث الرسول ، ولا دعا بها أحد من الصحابة
والتابعين لهم بإحسان الذين هم خير هذه الأمة وأفضلها علما وإيمانا ، بل ابتدعت
هذه الطريق في الإسلام بعد المائة الأولى وانقراض عصر أكابر التابعين ،
بل وأوساطهم ، فكيف يجوز أن يقال : إن نصديق الرسول موقوف عليها وأعلم
الذين صدقوه وأفضلهم لم يدعوا بها ، ولا ذكروها ، ولا ذكرت لهم ، ولا نقلها
أحد عنهم ، ولا تكلم بها أحد في عصرهم ؟

الوجه الرابع : أن يقال : هذا القرآن والسنة المنقولة عن النبي صلى الله عليه
وسلم متواترها وآحادها ليس فيه ذكر ما يدل على هذه الطريق ، فضلا عن أن
تكون نفس الطريق فيها ، فليس في شيء من ذلك : أن الباري لم يزل معطلا
عن الفعل والكلام بمشيئته ، ثم حدث ما حدث بلا سبب حادث ، وليس فيه
ذكر الجسم والتجيز والجهة ، لا بنفي ولا إثبات ، فكيف يكون الإيمان بالرسول
مستلزما لذلك والرسول لم يخبر به ولا جعل الإيمان به موقوفا عليه ؟
الوجه الخامس : أن هذه الطرق الثلاثة - طريق حدوث الأجسام - مبنية على

امتناع دوام كون الرب فاعلا ، وامتناع كونه لم يزل متكلما بمشيئته ، بل حقيقتها مبنية على امتناع كونه لم يزل قادرا على هذا وهذا . ومعلوم أن أكثر العقلاء من المسلمين وغير المسلمين ينازعون في هذا ، ويقولون : هذا قول باطل .

وأما القول بإمكان الأجسام هو مبنى على أن الموصوف ممكن ، بناء على أن المركب ممكن ، وعلى نفى الصفات ، وهي طريقة أحدثها ابن سينا وأمثاله ، ورأيها من مذهب سلفه ومذهب الجهمية ، وهي أضعف من التي قبلها من وجوه كثيرة .

وطريقة إمكان صفات الأجسام مبنية على تماثل الأجسام ، وأكثَرُ العقلاء يخالفون في ذلك ، وفضلاؤهم معترفون بفساد ذلك ، كما قد ذكرنا قول الأشعري والرازي والآمدی وغيرهم ، واعترافهم بفساد ذلك ، وبيننا فساد ذلك بصريح المقول .

فإذا كانت هذه الطرق فاسدة عند جمهور العقلاء ، بل فاسدة في نفس الأمر ، امتنع أن يكون العلم بالصانع موقوفا على طريق فاسدة ، ولو قدر صحتها علم أن أكثر العقلاء عرفوا الله وصدقوا رسوله بغير هذه الطريق ، فلم يبق العلم بالسمع موقوفا على صحتها ، فلا يكون القدح فيها قدحا في أصل السمع .

الوجه السادس : أن يقال : إذا قدر أن السمع موقوف على العلم بأنه ليس بجسم مثلا لم يسلم أن مثبتى الصفات التي جاء بها القرآن والسنة خالفوا موجب العقل : فإن قولهم فيما يثبتونه من الصفات كقول سائر من يتنفي الجسم ويثبت شيئا من الصفات . فإذا كان أولئك يقولون : إنه حي عليم قدير وليس بجسم ، ويقول آخرون : إنه حي بحياة ، عليم بعلم ، قدير بقدرة ، بل وسميع وبصير ومتكلم بسمع وبصر وكلام ، وليس بجسم : أمكن هؤلاء أن يقولوا في سائر الصفات التي أخبر بها الرسول ما قاله هؤلاء في هذه الصفات ، وإذا أمكن المتفلسف أن يقول : هو موجود وعاقِل ومعقول وعقل ، وعاشق وممشوق وعشق ، ولذيد وملتذذ ولذة ،

وهذا كله شيء واحد، وهذه الصفة هي الأخرى، والصفة هي الموصوف، وإثبات هذه الأمور لا يستلزم التجسيم؛ أمكن لسائر مثبتة الصفات أن يقولوا هذا وما هو أقرب إلى المعقول، فلا يقول مَنْ نفي شيئاً مما أخبر به الشارع من الصفات قولاً ويقول: إنه يوافق المعقول، إلا ويقول مَنْ أثبت ذلك ما هو أقرب إلى المعقول منه.

وهذه جملة سيأتي إن شاء الله تفصيلها، وبيان أن كل مَنْ أثبت ما أثبتته الرسول ونفى ما نفاه كان أولى بالمعقول الصريح، كما كان أولى بالمنقول الصحيح، وأن من خالف صحيح المنقول فقد خالف أيضاً صريح المعقول، وكان أولى بمن قال الله فيه (٦٧: ١٠) وقالوا لو كنا نسمع أو نعقل ما كنا في أصحاب السعير) فإن قيل: قول القائلين «إن الأنبياء لم يدعوا الناس إلى إثبات الصانع بهذه الطريق طريقة الأعراض وحدوثها ولزومها للأجسام، وأن ما استلزم الحوادث فهو حادث» للنازعين فيه مقامان:

أحدهما: منع هذه المقدمة فإنه من المعروف أن كثيراً من النفاة يقول: إن هذه الطريقة هي طريقة إبراهيم الخليل، وإنه استدل على حدوث الكوكب والشمس والقمر بالأقول، والأقول هو الحركة، والحركة هي التغير، فلزوم ذلك أن كل متغير محدث، لأنه لا يسبق الحوادث لامتناع حوادث لا أول لها، وكل ما قامت به الحوادث فهو متغير، فيجب أن يكون محدثاً؛ فهذه الطريق التي سلكناها هي طريقة إبراهيم الخليل، وهذا بما ذكره خلق من النفاة، مثل بشر المريسي^(١) وأمثاله، ومثل ابن عقيل وأبي حامد [والرازي] وخلق غير هؤلاء.

(١) هو بشر بن غياث المريسي، قال ابن حجر في لسان الميزان: مبتدع ضال لا ينبغي أن يروي عنه ولا كرامة، تفقه على أبي يوسف فبرع، وأثقف علم الكلام، ثم جرد القول بخلق القرآن، وناظر عليه، ولم يدرك الجهم بن صفوان، إنما أخذ مقالته واحتج لها ودعا إليها، وكان أبوه يهودياً، مات بشر سنة ٢١٨ هـ. ومريسي بفتح الميم وكسر الراء مخففاً: قرية بالصعيد.

وأيضاً فالقرآن قد دل على أنه ليس بجسم ، لأنه أحد ، والأحد : الذي لا ينقسم ، وهو واحد ، والواحد : الذي لا ينقسم ، وهو صمد ، والصمد : الذي لا جوف له ، فلا يتخلله غيره ، والجسم يتخلله غيره ، ولأنه سبحانه قد قال (٤٢ : ١١) ليس كمثل شيء . والأجسام متماثلة ، فلو كانت جسام السكان له مثل ، وإذا لم يكن جسماً لزم نفي لزومات الجسم ، وبعضهم يقول : نفي لوازم الجسم ، وليس بجيد ، فإنه لا يلزم من وجود اللازم وجود الملزوم ، ولكن يلزم من نفيه نفيه ، بخلاف لزومات الجسم ، فإنه يجب من نفيها نفي الجسم ، فيجب نفي كل ما يستلزم كونه جسماً . [ثم من نفي العلو أو المباينة يقول : العلو يستلزم كونه جسماً] ومن نفي الصفات الخيرية يقول : إثباتها يستلزم التجسيم ، ومن نفي الصفات مطلقاً قال : ثبوتها يستلزم التجسيم .

وأيضاً فالتجسيم نفي ؛ لأنه يقتضي التسمية والتركيب فيجب نفي كل تركيب ؛ فيجب نفي كونه مركباً من الوجود والماهية ، ومن الجنس والفصل ، ومن المادة والصورة ، ومن الجواهر الفردة ، ومن الذات والصفات . وهذه الخمسة هي التي يسميها ثمانية الصفات من متأخري الفلاسفة تركيباً .

والمقصود هنا أن السمع دل على نفي هذه الأمور ، والرسول نفى ذلك ، ويست الطريق العقلي المنافي لذلك ، وهو نفي التشبيه تارة ، وإثبات حدوث كل متغير تارة .

ثم إنه قال هؤلاء : إن الأفعال هو الحدوث ، والأفعال هو المتغير ، فبني ابن سينا وأتباعه من الدهرية على هذا وقالوا : ما سوى الله ممكن ، وكل ممكن فهو آفل ، فالآفل لا يكون واجب الوجود ، وجعل الرازي في تفسيره هذا الهذيان ^(١) ويقول هو وغيره : كل آفل متغير ، وكل متغير ممكن ، فيستدلون بالتغير على

(١) قوله « هذا الهذيان » مفعول أول لجعل ، و « في تفسيره » في موضع الفعول الثاني .

الإمكان ، كما استدلل الأكثرون من هؤلاء بالتغير على الحدوث ، وكل من هؤلاء يقول : هذه طريقة الخليل .

المقام الثاني : أن يقال : نحن نعلم أن الأنبياء لم يدعوا الناس بهذه الطريق ولا يثبتوا أنه ليس بجسم ، وهذا قول محقق طوائف النفاة وأئمتهم ، فإنهم يعلمون ويقولون : إن النفي لم يعتمد فيه على طريقة مأخوذة عن الأنبياء ، وإن الأنبياء لم يدعوا على ذلك ، لأنصا ولا ظاهرا ، ويقولون : إن كلام الأنبياء إنما يدل على الإثبات إما نصا وإما ظاهرا ، لكن قالوا : إذا كان العقل دل على النفي لم يمكننا بإبطال مدلول العقل ، ثم يقول المتكلمون من الجهمية والمعتزلة ومن اتبعهم الذين قالوا ^(٢) : إنما يمكن إثبات الصانع وصدق رسوله بهذه الطريق ، ويقولون : إنه لا يمكن العلم بحدوث العالم وإثبات الصانع والعلم بأنه قادر على كل شيء ، وأنه يجوز أن يرسل الرسل ويصدق الأنبياء بالمعجزات إلا بهذه الطريق ، كما يذكر ذلك أئمتهم وحذاقهم ، حتى متأخروهم كآبي الحسين البصري ، وآبي المعالي الجويني ، والقاضي أبي يعلى ، وغيرهم ، فإذا علمنا مع ذلك أن الأنبياء لم يدعوا الناس بها لزم ما قلناه من أن الرسول أحال الناس في معرفة الله على العقل ، وإذا علموا ذلك فحينئذ هم في نصوص الأنبياء إما أن يسلكوا مسلك التأويل ، ويكون القصد بإزالة التشابه تكليفهم استخراج طريق التأويلات ، وإما أن يسلكوا مسلك التفويض ، ويكون المقصود إزاله الفاظ يتعبدون بتلاوتها وإن لم يفهم أحد معانيها ، ويقول ملاحدة الفلاسفة والباطنية ونحوهم : المقصود خطاب الجمهور بما يتخيلون به أن الرب جسم عظيم ، وأن المعاد فيه لذات جنسية ، وإن كان هذا لا حقيقة له ، ثم إما أن يقال : إن الأنبياء لم يعلموا ذلك ، وإما أن يقال : علموه ولم يبينوه بل أظهروا خلاف الحق المصلحة .

(٢) يظهر أن كلمة « الذين قالوا » زائدة .

قيل في الجواب : أما مَنْ سلك المسلك الأول فنجوابه من وجوه :
 أحدها : أن يقال : فإذا كانت الأدلة السمعية المأخوذة عن الأنبياء دلت على
 صحة هذه الطريق وصحة مدلولها ، وعلى نفي ما تنفونه من الصفات ، فينبذ تكون
 الأدلة السمعية المثبتة لذلك عارضت هذه الأدلة ، فيكون السمع قد عارضه سمع
 آخر ، وإن كان أحدهما موافقا لما تذكرونه من العقل ، وحينئذ فلا يحتاجون أن
 تبنيوا دفع السمعيات المخالفة لكم على هذا القانون الذي ابتدئتموه ، وجعلتم فيه
 آراء الرجال مقدّمة على ما أنزل الله وبعث به رسّله ، وفتحتم بابا لكل طائفة ، بل
 لكل شخص : أن يقدّم ما رآه بمعقوله على ما ثبت عن الله ورسوله ، بل قررتم
 بهذا أن أحدا لا يثق بشيء يخبر به الله ورسوله ، إذ جاز أن يكون له معارض
 عقلي لم يعلمه الخبر ، ولهذا كان هذا القانون لا يظهره أحد من الطوائف المشهورين ،
 وإنما كان بعضهم يبيّنه سرا ، وإنما ظهر لما ظهر كلام الملاحدة أعداء الرسل .
 الوجه الثاني : أن يقال : كل مَنْ له أدنى معرفة بما جاء به النبي صلى الله عليه
 وسلم يعلم بالاضطرار أن النبي صلى الله عليه وسلم لم يدعُ الناس بهذه الطريق
 طريقة الأعراض ، ولا نفي الصفات أصلا ، لا نصا ولا ظاهرا ، ولا ذكر ما يفهم
 منه ذلك لا نصا ولا ظاهرا ، ولا ذكر أن الخالق ليس فوق العالم ولا مباينا له ،
 أو أنه لا داخل العالم ولا خارجه ، ولا ذكر ما يفهم منه ذلك لا نصا ولا ظاهرا ،
 بل ولا نفي الجسم الاصطلاحي ، ولا ما يرادفه من الألفاظ ، ولا ذكر أن
 الحوادث يمتنع دوامها في الماضي والمستقبل أو في الماضي لا نصا ولا ظاهرا ، ولا أن
 الرب صار الفعل ممكنا له بعد أن لم يكن ممكنا ، ولا أنه صار الكلام ممكنا له بعد
 أن لم يكن ممكنا ، ولا أن كلامه ورضاه وغضبه وحبّه وبغضه ونحو ذلك أمور
 مخلوقة بآئنه عنه ، وأمثال ذلك مما يقوله هؤلاء ، لا نصا ولا ظاهرا ، بل علم
 الناس خاصيتهم وعاميتهم بأن النبي صلى الله عليه وسلم لم يذكر ذلك أظهر من
 علمهم بأنه لم يخرج بعد الهجرة إلا حجة واحدة ، وأن القرآن لم يعارضه أحد ،

وأنه لم يفرض صلاة إلا الصلوات الخمس ، وأنه لم يكن يؤخر صلاة النهار إلى الليل وصلاة الليل إلى النهار ، وأنه لم يكن يؤذن له في العيدين والكسوف والاستسقاء ، وأنه لم يرض بدين الكفار ، لا المشركين ولا أهل الكتاب قط ، وأنه لم يسقط الصلوات الخمس عن أحد من العقلاء ، وأنه لم يقاتله أحد من المؤمنين به لا أهل الضَّعة ولا غيرهم ، وأنه لم يكن يؤذن بمكة ، ولا كان بمكة أهل ضَّعة ولا كان بالمدينة أهل ضفة قبل أن يهاجر إلى المدينة ، وأنه لم يجمع أصحابه قط على سماع كف ولا دُف ، وأنه لم يكن يقصر شعر كل من أسلم أو تاب من ذنب ، وأنه لم يكن يقتل كل من سرق أو قذف أو شرب ، وأنه لم يكن يصلي الخمس إذا كان صحيحاً إلا بالمسلمين ، لم يكن يصلي الفرض وحده ، ولا في الغيب ، وأنه لم يحجب في الهواء قط ، وأنه لم يقل رأيت ربي في اليقظة لا ليلة المعراج ولا غيرها ، ولم يقل : إن الله ينزل عشية عرفة إلى الأرض ، وإنما قال « إنه ينزل إلى السماء الدنيا عشية عرفة فيباهي الملائكة بالحجاج » ولا قال : إن الله ينزل كل ليلة إلى الأرض ، وإنما قال « ينزل إلى سماء الدنيا » وأمثال ذلك مما يعلم العلماء بأحواله علماً ضرورياً أنه لم يكن ، ومن روى ذلك عنه وأخذ يستدل على ثبوت ذلك علموا بطلان قوله بالاضطرار ، كما يعلمون بطلان قول السوفسطائية ، وإن لم يشتغلوا بحل شبههم . وحينئذ فن استدل بهذه الطريق أو أخبر الأمة بمثل قول نفاة الصفات كان كذبه معلوماً بالاضطرار أبلغ مما يعلم كذب من ادعى [عليه] هذه الأمور المنتفية عنه وأضعافها . وهذا مما يعلمه مَنْ له أدنى خبرة بأحوال الرسل ، فضلاً عن المتوسطين ، فضلاً عن الوارثين له ، العالمين بأقواله وأفعاله .

الوجه الثالث : أن يقال : جميع ما ذكرتموه من أقوال الأنبياء أنها تدل على مثل قولكم فلا دلالة في شيء منها ، من وجوه متعددة ، وذلك معلوم يقيناً ، بل فيها ما يدل على نقيض قولكم ، وهو مذهب أهل الإثبات ، وهكذا عامة ما يحتاج به أهل الباطل من الحجج ، لا سيما السمعية ، فإنها إنما تدل على نقيض قولكم .

وأما قصة إبراهيم الخليل عليه السلام فقد علم بانساق أهل اللغة والمفسرين أن الأفل ليس هو الحركة، سواء كانت حركة مكانية، وهي الانتقال، أو حركة في السم كالتنو، أو في السكيف كالقصور والتبيض، ولا هو التغير؛ فلا يسمى في اللغة كل متحرك أو متغير أفلا، ولا أنه أفل، لا يقال للمصلى أو الماشي إنه أفل، ولا يقال للتغير الذي هو استحالة، كالمرض واصفرار الشمس: إنه أفل، ولا يقال للشمس إذا اصغرت: إنها أفلت، وإنما يقال «أفلت» إذا غابت واحتجبت وهذا من المتواتر المعلوم بالاضطرار من لغة العرب: أن أفلا بمعنى غائب، وقد أفأت الشمس تأفل وتأفل أفولاً: أي غابت. ومما يبين هذا أن الله ذكر عن الخليل أنه لما (٦: ٧٦ - ٧٩) رأى كوكبا قال: هذا ربي، فلما أفل قال: لا أحب الأفلين، فلما رأى القمر بازغا قال: هذا ربي، فلما أفل قال: لئن لم يهدهي ربي لأكونن من القوم الضالين، فلما رأى الشمس بازغة قال: هذا ربي، هذا أكبر، فلما أفلت قال: يا قوم إني برىء مما تشركون، إني وجهت وجهي للذي فطر السموات والأرض).

ومعلوم أنه لما برز القمر والشمس كان في بزوغه متحركا، وهو الذي يسمونه تغيرا، فلو كان قد استدلل بالحركة المسماة تغيرا لكان قد قال ذلك من حين رآه بازغا، وليس مراد الخليل بقوله «هذا ربي» رب العالمين، ولا أن هذا هو القديم الأزلي الواجب الوجود، الذي كل ما سواه محدث ممكن مخلوق له، ولا كان قومه يعتقدون هذا حتى يدهم على فسادهم، ولا اعتقد هذا أحد يعرف قوله، بل قومه كانوا مشركين يعبدون السكواكب والأصنام، ويقرون بالصانع.

ولهذا قال الخليل (٢٦: ٧٥ - ٧٧) أفرايتم ما كنتم تعبدون، أنتم وآبائكم الأقدمون، فإنهم عدو لي إلا رب العالمين) وقال (٤٣: ٢٦ - ٢٨) إني برىء مما تعبدون؟ إلا الذي فطرني فإنه سيهدين، وجعلها كلمة باقية في عقبه لعلهم

يرجعون) فذكر لهم ما كانوا يفعلونه من اتخاذ الكواكب والشمس والقمر رباً يعبدونه ويتقربون إليه ، كما هو عبادة عباد الكواكب ومن يطلب تسخير روحانية الكواكب ، وهذا مذهب مشهور ، مازال عليه طوائف من المشركين إلى اليوم ، وهو الذي صنف فيه الرازي « السر المكتوم » وغيره من المصنفات .

فإن قال المنازعون : بل الخليل إنما أراد أن هذا رب العالمين .

قيل : فيكون إقرار الخليل حجة على فساد قولكم ؛ لأنه حينئذ يكون مقراً بأن رب العالمين قد يكون متحيزاً منتقلاً من مكان إلى مكان ، متغيراً ، وإنه لم يجعل هذه الحوادث تنافي وجوده ، وإنما جعل المنافي لذلك أقوله ، وهو مغيبه ، فتبين أن قصة الخليل إلى أن تكون حجة عليهم أقرب من أن تكون حجة لهم ، ولا حجة لهم فيها بوجه من الوجوه .

وأفسد من ذلك قول من جعل الأقول بمعنى الإمكان ، وجعل كل ما سوى الله آفلاً ، بمعنى كونه قديماً أزلياً ، حتى جعل السموات والأرض والجبال والشمس والقمر والكواكب لم تزل ولا تزال آفلة ، وأن أقولها وصف لازم لها ، إذ هو كونها ممكنة ، والإمكان لازم لها ، فهذا مع كونه افتراء على اللغة والقرآن — افتراء ظاهراً يعرفه كل أحد ، كما افتري غير ذلك من تسمية القديم الأزلي محدثاً ، وتسميته مصنوعاً ، قصة الخليل حجة عليه ، فإنه لما رأى القمر بازغاً قال « هذا ربي » ولما رأى الشمس بازغة قال « هذا ربي » ، فلما أفلت قال : لا أحب الآفلين « فتبين أنه أفل بعد أن لم يكن آفلاً ، فكأن الشمس والقمر والكواكب وكل ما سوى الله ممكناً هو وصف لازم له ، لا يحدث له بعد أن لم يكن ، وهم يقولون : إمكانه له من ذاته ، ووجوده من غيره ، بناء على تفريقهم في الخارج بين وجود الشيء وذاته ، فالإمكان عندهم أولى بذاته من الوجود ، ولو قال : فلما وجدت أو خلقت أو أبدعت قال لا أحب الموجودين والمخلوقين ، كان هذا فيبيحاً متناقضاً ، إذ لم يزل كذلك ، فكيف إذا قال : فلما صارت ممكنة ، وهي لم تزل

ممكنة ، وأيضاً فهي من حين برغت وإلى أن أفات ممكنة بذاتها تقبل الوجود والعدم ، مع كونها عندهم قديمة أزلية بمنع عدمها ، وحينئذ يكون كونها متحركة ليس بدليل عند إبراهيم على كونها ممكنة تقبل الوجود والعدم .

وأما قول القائل « كل متحرك محدث ، أو كل متحرك ممكن يقبل الوجود والعدم » فهذه المقدمة ليست ضرورية فطرية باتفاق العقلاء ، بل من يدعى صحة ذلك يقول : إنه لا يعلم إلا بالنظر الخفي ، ومن يفازع في ذلك يقول : إنها باطلة عقلاً وسمعاً ، ويمثل من مثل بها في أوائل العلوم السكينة لقصوره وعجزه ، وهو نفسه يقدر فيها في عامة كتبه .

وأما قوله « كل متغير محدث أو ممكن » فإن أراد بالتغير ما يعرف من ذلك في اللغة ، مثل استحالة الصحيح إلى المرض ، والعدل إلى الظلم ، والصديق إلى العداوة ، فإنه يحتاج في إثبات هذه السكينة إلى دليل . وإن أراد بالتغير معنى الحركة ، أو قيام الحوادث مطلقاً ، حتى تسمى السكواكب حين بزوغها متغيرة ، ويسمى كل متكلم ومتحرك متغيراً ، فهذا مما يتعذر عليه إقامة الدليل على دعواه .

وأما استدلالهم بما في القرآن من تسمية الله أحداً وواحداً ، على نفى الصفات الذي بقوة على نفى التجسيم . فيقال لهم : ليس في كلام العرب ، بل ولا عامة أهل اللغات ، أن الذات الموصوفة بالصفات لا تسمى واحداً ، ولا تسمى أحداً ، في النفي والإثبات ، بل المنقول بالتواتر عن العرب تسمية الموصوف بالصفات واحداً واحداً ، حيث أطلقوا ذلك ، ووحيداً ، قال تعالى (٧٤ : ١١) ذرني ومن خلقت وحيداً) وهو الوليد بن المغيرة ، وقال تعالى (٤ : ١١) فإن كن نساء فوق اثنتين فلهن ثلاثا وترك ، وإن كانت واحدة فلها النصف) فسماها واحدة ، وهي امرأة واحدة متصفة بالصفات ، بل جسم حامل للأعراض ، وقال تعالى (٩ : ٦) وإن أحد من المشركين استجارك فأجره حتى يسمع كلام الله) وقال

(٢٦:٢٨) قالت إحداهما يا أبت استأجره (وقال تعالى (٢٨:٢) أن تضل إحداهما فتذكر إحداهما الأخرى) وقال تعالى (٤٩ : ٩ فإن بغت إحداهما على الأخرى) وقال (٤:١١٣) ولم يكن له كفواً أحد) وقال (٢٢:٧٢) قل إني لن يحيرني من الله أحد) وقال (١٨ : ١١٠) فمن كان يرجو لقاء ربه فليعمل عملاً صالحاً ولا يشرك بعبادة ربه أحداً) وقال تعالى (١٨ : ٤٩) ولا يظلم ربك أحداً) فإن كان لفظ الأحداً لا يقال على ما قامت به الصفات ، بل ولا على شيء من الأجسام التي تقوم بها الأعراض لأنها منقسمة ؛ لم يكن في الوجود غير الله من الملائكة والإنس والجن والبهائم من يدخل في لفظ أحد ، بل لم يكن في الموجودين ما يقال عليه في النبي إنه أحد ، فإذا قيل : (لم يكن له كفواً أحد) لم يكن هذا نصاً لسكافاة الرب إلا عن لا وجود له ، ولم يكن في الموجودات ما أخبر عنه بهذا الخطاب أنه ليس كفواً لله ، وكذلك قوله (١٨ : ٢٨) ولا أشرك بربي أحداً) (ولا يشرك بعبادة ربه أحداً) فإنه إذا لم يكن الأحداً إلا ما لا ينقسم ، وكل مخلوق جسم منقسم ، لم يكن في المخلوق ما يدخل في معنى أحد ، فيكون التقدير ولا أشرك به ما لم يوجد ، ولا يشرك ربه ما لا يوجد ، وإذا كان المراد النفي العام وأن كل موجود من الإنس والجن يدخل في معنى أحد ، ويقال : إنه أحد الرجلين ، ويقال للأنثى : إحدى المرأتين ، ويقال للمرأة : واحدة ، وللرجل : واحد ، ووحيد ؛ علم أن اللغة التي نزل بها القرآن لفظ الواحد والأحد فيها يتناول الموصوفات ، بل يتناول الجسم الحامل للأعراض ، ولم يعرف أنهم أرادوا بهذا اللفظ ما لم يوصف أصلاً ، بل ولا عرف منهم أنهم يستعملونه إلا في الجسم ، بل ليس في كلامهم ما يبين استعمالهم له في غير ما يسميه هؤلاء جسماً ، فكيف يقال : لا يدل إلا على تقيض ذلك ، ولم يعرف استعماله إلا في التقيض الذي أخرجوه منه الوجودي دون التقيض الذي خصوه به وهو العدم ؟ وهل يكون في تبديل اللغة والقرآن أبلغ من هذا ؟ .

وكذلك اسمه « الصمد » ليس في قول الصحابة « إنه الذي لا جوف له » ما يدل على أنه ليس بموصوف بالصفات ، بل هو على إثبات الصفات أدل منه على نفيها من وجوه مبسطة في غير هذا الموضع .

وكذلك قوله (٤٢ : ١١) ليس كمثلته شيء وهو السميع البصير) وقوله (١٩ : ٦٥) هل تعلم له سمياً) ونحو ذلك ، فإنه لا يدل على نفي الصفات بوجه من الوجوه ، بل ولا على نفي ما يسميه أهل الاصطلاح جسماً بوجه من الوجوه .

وأما احتجاجهم بقولهم « الأجسام متماثلة » فهذا - إن كان حقاً - فهو مماثل بما عاين ، ليس فيه أن اللغة التي نزل بها القرآن تطلق لفظ « المثل » على كل جسم ولا أن اللغة التي نزل بها القرآن تقول : إن السماء مثل الأرض ، والشمس والقمر والكواكب مثل الجبال ، والجبال مثل البحار ، والبحار مثل القباب ، والقباب مثل الهواء ، والهواء مثل الماء ، والماء مثل النار ، والنار مثل الشمس ، والشمس مثل الإنسان ، والإنسان مثل الفرس والحمار ، والفرس والحمار مثل السفرجل والرمان ، والرمان مثل الذهب والفضة ، والذهب والفضة مثل الخبز واللحم ، ولا في اللغة التي نزل بها القرآن أن كل شئين اشتركا في المقدارية بحيث يكون كل منهما له قدر من الأقدار كالطول والعرض والعمق أنه مثل الآخر ، ولا أنه إذا كان كل منهما بحيث يشار إليه الإشارة الحسية يكون مثل الآخر ، بل ولا فيها أن كل شئين كانا مركبين من الجواهر الفردة أو من المادة والصورة كان أحدهما مثل الآخر ، بل اللغة التي نزل بها القرآن تبين أن الإنسانين - مع اشتراكهما في أن كلامهما جسم حساس نام متحرك بالإرادة ناطق ضحك ، بادي البشارة - قد لا يكون أحدهما مثل الآخر ، كما قال تعالى (٤٧ : ٣٨) وإن تتولوا يستبدل قوماً غيركم ، ثم لا يكونوا أمثالكم) أي أمثال الخاطبين ، فقد نفي عنهم المماثلة مع اشتراكهم فيما ذكرناه . فكيف يكون في لغتهم أن كل إنسان فإنه مماثل للإنسان ، بل مماثل لكل حيوان ، بل مماثل لكل جسم نام حساس ، (• - صريح القول ١)

بل مماثل لكل جسم مولد عنصري ، بل مماثل لكل جسم فلكي وغير فلكي ؟
والله إنما أرسل الرسول بلسان قومه وهم قريش خاصة ، ثم العرب عامة ، لم ينزل
القرآن بلغة من قال « الأجسام متائلة » حتى يحمل القرآن على لغة هؤلاء ، هذا
لو كان ماقالوه صحيحاً في العقل ، فكيف وهو باطل في العقل ؟ كما بسطناه في
موضع آخر ، إذ المقصود هنا بيان أنه ليس لهم في نصوص الأنبياء إلا ما يناقض
قولهم ، لا ما يعاضده ، وكذلك الكف ، قال حسان بن ثابت :

أتم حجوه ، ولست له بكف . فشر كما خير كما القدا .

فقد نفى أن يكون الكف لحمد ، مع أن كليهما جسم تام حساس متحرك
بالإرادة ناطق ، وليكن النصوص الإلهية لما دلت على أن الرب ليس له كف
في شيء من الأشياء ، ولا مثل له في أمر من الأمور ، ولا يذ له في أمر من
الأمور ، علم أنه لا يماثله شيء من الأشياء في صفة من الصفات ، ولا فعل من
الأفعال ، ولا حق من الحقوق . وذلك لا ينفي كونه متصفاً بصفات السكال ،
فإذا قيل « هو حي » ، ولا يماثله شيء من الأحياء في أمر من الأمور « كان ما دل
عليه السمع مطابقاً لما دل عليه العقل من عدم مماثلة شيء من الأشياء له في أمر
من الأمور . وأما كون ما له حقيقة أو صفة أو قدر بمجرد ذلك يكون مماثلاً لما له
حقيقة أو صفة أو قدر فهذا باطل عقلاً وسمعاً ، فليس في لغة العرب ولا غيرهم
إطلاق لفظ المثل على مثل هذا ، وإلا فيلزم أن يكون كل موصوف مماثلاً لكل
موصوف ، أو كل ما له حقيقة مماثلاً لكل ما له حقيقة ، وكل ما له قدر مماثلاً
لكل ما له قدر ، وذلك يستلزم أن يكون كل موجود مماثلاً لكل موجود ،
وهذا - مع أنه في غاية الفساد والتناقض - لا يقوله عاقل ، فإنه يستلزم التماثل
في جميع الأشياء ، فلا يبقى شيان مختلفان غير متماثلين قط ، وحينئذ فيلزم أن
يكون الرب مماثلاً لكل شيء ، فلا يجوز نفي مماثلة شيء من الأشياء عنه ،
وذلك منافي للسمع والعقل ؛ فصار حقيقة قولهم في نفي التماثل عنه يستلزم ثبوت
مماثلة كل شيء له ، فهم متناقضون مخالفون للشرع والعقل .

الجواب الرابع : أن يقال : فهب أن بعض هذه النصوص قد يفهم منها مقدمة واحدة من مقدمات دليلكم ، فذلك ليست كافية بالضرورة عند العقلاء ، بل لا بد من ضم مقدمة أو مقدمات أخرى ليس في القرآن ما يدل عليها البتة ، فإذا قدر أن الأقول هو الحركة ، فمن أين في القرآن ما يدل دلالة ظاهرة على أن كل متحرك يحدث أو يمكن ؟ وأن الحركة لا تقوم بالإحداث أو يمكن ؟ وأن ما قامت به الحوادث لم يخل منها ؟ وأن ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث ؟ وأين في القرآن امتناع حوادث لا أول لها ؟ بل أين في القرآن أن الجسم الاصطلاحي مركب من الجواهر الفردة التي لا تقبل الانقسام ، أو من المادة والصورة ، وأن كل جسم فهو منقسم ليس بواحد ؟ بل أين في القرآن أو لغة العرب ، أو أحد من الأمم أن كل ما يشار إليه أو كل ما له مقدار فهو جسم ؟ وأن كل ما شاركه في ذلك فهو مثل له في الحقيقة ؟ ولفظ الجسم في القرآن مذكور في قوله تعالى (٢ : ٢٤٧) وزاده بسطة في العلم والجسم) وفي قوله (٦٣ : ٤) وإذا رأيتمهم تعجبتم أجسامهم) وقد قال أهل اللغة : إن الجسم هو البدن ، قال الجوهري في صحاحه : قال أبو زيد : الجسم الجسد ، وكذلك الجسمان والجسمان ، قال : وقال الأصمعي : الجسم والجسمان الجسد . ومعلوم أن أهل الاصطلاح نقلوا لفظ « الجسم » من هذا المعنى الخاص إلى ما هو أعم منه ، فسموا الهواء ولهب النار وغير ذلك جسما ، وهذا لا نسميه العرب جسما ، كما لا نسميه جسداً ولا بدنأ . ثم قد يراد بالجسم نفس الجسد القائم بنفسه ، وقد يراد به غلظه ، كما يقال : لهذا الثوب جسم . وكذلك أهل العرف الاصطلاحي يريدون بالجسم تارة هذا ، وتارة هذا . ويفرقون بين الجسم التعاملي المجرد عن المحل الذي يسمى المادة والهيولى وبين الجسم الطبيعي الموجود . وهذا مبسوط في موضع آخر . والمقصود هنا أنه لو قدر أن الدليل يقتدر إلى مقدمات ، ولم يذكر القرآن إلا واحدة ، لم يكن قد ذكر الدليل ، إلا أن تكون البواني واضحات لا تقتدر إلى مقدمات خفية ، فإنه إنما يذكر للمخاطب من المقدمات

ما يحتاج إليه ، دون ما لا يحتاج إليه . ومعلوم أن كون الأجسام متناهية ، وأن
الأجسام تستلزم الأعراض الحادثة ، وأن الحوادث لا أول لها . من أخفى الأمور
وأحوجها إلى مقدمات خفية ، لو كان حقاً ، وهذا ليس في القرآن .

فإن قيل : بل كون الأجسام تستلزم الحوادث ظاهر ، فإنه لا بد للجسم
من الحوادث ، وكون الحوادث لا أول لها ظاهر ، بل هذا معلوم بالضرورة ،
كما ادعى ذلك كثير من نظائر المتكلمين ، وقالوا : نحن نعلم بالاضطرار أن
ما لا يسبق الحوادث ، أو ما لا يخلو من الحوادث ، فهو حادث ، فإن ما لم يسبقها ولم
يخل منها لا يكون قبلها ، بل إما معها وإما بعدها ، وما لم يكن قبل الحوادث
بل معها أو بعدها لم يكن إلا حادثاً ، فإنه لو لم يكن حادثاً لكان متقدماً على
الحوادث ؛ فكان خالياً منها وسابقاً عليها .

قيل : مثل هذه المقدمة وأمثالها منشأ غلط كثير من الناس ، فإنها تكون فقط
بمجملاً يتناول حقاً وباطلاً ، وأحد نوعيها معلوم صادق ، والآخر ليس كذلك ؛ فيلتبس
المعلوم منها بغير المعلوم ، كما في لفظ « الحادث » و « الممكن » و « التمييز » و « الجسم »
و « الجهة » و « الحركة » و « التركيب » وغير ذلك من الألفاظ المشهورة بين النظار التي
كثر فيها نزاعهم ، وعامتها ألفاظ مجملة تتناول أنواعاً مختلفة : إما بطريق الاشتراك
لاختلاف الاصطلاحات ، وإما بطريق التواطؤ مع اختلاف الأنواع ؛ فإذا فسر
المراد وفصل المتشابه تبين الحق من الباطل والمراد من غير المراد ؛ فإذا قال القائل :
نحن نعلم بالاضطرار أن ما لا يسبق الحوادث أو ما لا يخلو منها فهو حادث ، فقد
صدق فيما فهمه من هذا اللفظ ، وليس ذلك من محل النزاع ، كلفظ القديم إذا
قال قائل « القرآن قديم » وأراد به أنه نزل من أكثر من سبعمائة سنة ، وهو
القديم في اللغة ، أو أراد أنه مكتوب في اللوح المحفوظ قبل نزول القرآن ، فإن
هذا مما لا نزاع فيه ، وكذلك إذا قال « غير مخلوق » وأراد به أنه غير مكتوب ،
فإن هذا مما لا يتنازع فيه أحد من المسلمين وأهل الملل المؤمنين بالرسول ، وذلك

أن القائل إذا قال : « ما لا يسبق الحوادث فهو حادث » فله معنيان : أحدهما أنه لا يسبق الحادث المعين أو الحوادث المعينة أو المحصورة ، أو الحوادث التي يعلم أن لها ابتداء ؛ فإذا قدر أنه أريد بالحوادث كل ما له ابتداء ، واحداً كان أو عدداً ، فمعلوم أنه ما لم يسبق هذا أو لم يتخل من هذا لا يكون قبله ، بل لا يكون إلا معه أو بعده ، فيكون حادثاً . وهذا مما لا يتنازع فيه عاقلان يفهمان ما يقولان . وليس هذا مورد النزاع ، ولكن مورد النزاع هو : ما لم يتخل من الحوادث المتعاقبة التي لم تزل متعاقبة ، هل هو حادث ؟ وهو مبني على أن هذا هل يمكن وجوده أم لا ؟ فهل يمكن وجود حوادث متعاقبة شيئاً بعد شيء لا ابتداء لها ولا انتهاء ؟ وهل يمكن أن يكون الرب متكهما لم يزل متكهما إذا شاء ؟ وتكون كلماته لا نهاية لها ولا ابتداء ، كما أنه في ذاته لم يزل ولا يزال لا ابتداء لوجوده ولا انتهاء له ؟ بل هو الأول الذي ليس قبله شيء ، وهو الآخر الذي ليس بعده شيء ، فهو القديم الأزلي الدائم الباقي بلا زوال ، فهل يمكن أن يكون لم يزل متكهما بمشيئته ، فلا يكون قد صار متكهما بعد أن لم يكن ، ولا يكون كلامه مخلوقاً منفصلاً عنه ، ولا يكون متكهما بغير قدرته ومشيئته ، بل يكون متكهما بمشيئته وقدرته ، ولم يزل كذلك ، ولا يزال كذلك ، هذا هو مورد النزاع بين السلف والأئمة الذين قالوا بذلك ، وبين من نازعهم في ذلك . والفلاسفة يقولون : إن تلك نفس قديم أزلي لم يزل متحركاً ، لكن هذا القول باطل من وجوه كثيرة . ومعلوم أن هذا مخالف لقولهم ، ومخالف لما أخبر به القرآن والنوراة وسائر الكتب ، بخلاف كونه لم يزل متكهما أو لم يزل فاعلاً أو قادراً على الفعل ؛ فإن هذا مما قد يشكل على كثير من الناس سمعاً وعقلاً ، وأما كون السموات والأرض مخلوقتين محدثتين بعد العدم ، فهذا إنما تنازع فيه طائفة قليلة من الكفار كآرسطو وأتباعه ، وأما جمهور الفلاسفة مع عامة أصناف المشركين من الهند والعرب وغيرهم ، ومع المجوس وغيرهم ، ومع أهل الكتاب وغيرهم ، فهم متفقون

على أن السموات والأرض وما بينهما محدث مخلوق بعد أن لم يكن ، ولكن تنازعوا في مادة ذلك ، هل هي موجودة قبل هذا العالم ؟ وهل كان قبله مادة ومدة ، أم هو أبديّ عابدئ من غير تقدم مدة ولا مادة ؟ فالذي جاء به القرآن والتوراة ، وانفق عليه سلف الأمة وأئمتها مع أئمة أهل الكتاب : أن هذا العالم خلقه الله وأحدثه من مادة كانت مخلوقة قبله ، كما أخبر في القرآن أنه (١١ : ٤١) استوى إلى السماء وهي دخان (أي بخار) فقال لها وللأرض ائتيا طوعا أو كرها) وقد كان قبل ذلك مخلوق غيره كالعرش والماء ، كما قال تعالى (٧ : ١١) وهو الذي خلق السموات والأرض في ستة أيام ، وكان عرشه على الماء) وخلق ذلك في مدة غير مقدار حركة الشمس والقمر ، كما أخبر أنه خلق السموات والأرض وما بينهما في ستة أيام ، والشمس والقمر هما من السموات والأرض ، وحركتهما بعد خلقهما ، والزمان المقدر بحركتهما - وهو الليل والنهار التابعان لحركتهما - إنما حدث بعد خلقهما ، وقد أخبر الله أنه خلق السموات والأرض وما بينهما في ستة أيام ؛ فتلك الأيام مدة وزمان مقدر بحركة أخرى غير حركة الشمس والقمر وهذا مذهب جماهير الفلاسفة الذين يقولون : إن هذا العالم مخلوق محدث ، وله مادة متقدمة عليه ، لكن حكى عن بعضهم أن تلك المادة المعينة قديمة أزلية . وهذا أيضا باطل ، كما قد بسط في غير هذا الموضع ، فإن المقصود هنا إشارة مختصرة إلى قول من يقول : إن أقوال هؤلاء دل عليها السمع .

فإن قيل : يبطل حوادث لا أول لها قد دل عليه قوله تعالى (١٣ : ٨) وكل شيء عنده بمقدار) وقوله (٧٢ : ٢٨) وأحصى كل شيء عددا) .

قيل : هذا لو كان حقا لسكان دلالة خفية لا يصلح أن يُنحال عليها ، كنفى ما دل على الصفات ؛ فإن تلك نصوص كثيرة جلية ، وهذا - لو قدر أنه دليل صحيح - فإنه يحتاج إلى مقدمات كثيرة خفية لو كانت حقا ، مثل أن يقال : هذا يستلزم بطلان حوادث لا أول لها ، وذلك يستلزم حدوث الجسم ، لأن الجسم

لو كان قديماً للزم حوادث لا بداية لها ، لأن الجسم يستلزم الحوادث ، فلا يخلو منها لاستلزامه الأكوان أو الحركات أو الأعراض ، ثم يقال بعد هذا : وإثبات الصفات يستلزم كون الموصوف جسماً ، وهذه المقدمة تناقض فيها عامة من قالها كما سنبينه إن شاء الله تعالى ، فكيف وقوله (وأحصى كل شيء عدداً) لا يدل على ذلك ؟ فإنه سبحانه قدر مقادير الخلق قبل أن يخلق السموات والأرض بخمسين ألف سنة ، وقال (٣٦ : ١٢) وكل شيء أحصيناه في إمام مبين) فقد أحصى وكتب ما يكون قبل أن يكون إلى أجل محدود ؛ فقد أحصى المستقبل المعدوم ، كما أحصى الماضي الذي وجد ، ثم عدم ، ولفظ « الإحصاء » لا يفرق بين هذا وبين هذا ، فإن كان الإحصاء يتناول ما لا يتناهى جملة فلا حجة في الآية ، وإن قيل : بل أحصى المستقبل تقديره جملة بعد جملة لم يكن في الآية حجة ، فإنه يمكن أن يقال في الماضي كذلك .

ومسألة تناول العلم لما لا يتناهى مسألة مشككة على القولين ، ليس الغرض هنا إنهاء القول فيها ، بل المقصود أن مثل هذه الآية لم يرد الله بها إبطال دوام كونه لم يزل متكلماً بمشيئته وقدرته .

ومما يشبه هذا إذا قيل : العالم حادث أم ليس بحادث ؟ والمراد بالعالم في الاصطلاح هو كل ما سوى الله ، فإن هذه العبارة لها معنى في الظاهر المعروف عند عامة الناس أهل الملل وغيرهم ، ولها معنى في عرف المتكلمين ، وقد أحدث الملاحدة لها معنى ثالثاً .

فالذي يفهمه الناس من هذا الكلام أن كل ما سوى الله مخلوق ، حادث ، كائن بعد أن لم يكن ، وأن الله وحده هو القديم الأزلي ، ليس معه شيء قديم تقدمه ، بل كل ما سواه كائن بعد أن لم يكن ، فهو المختص بالقدم ، كما اختص بالخلق والإبداع والإلهية والربوبية ، وكل ما سواه محدث مخلوق مهربوب عبده . وهذا المعنى هو المعروف عن الأنبياء وأتباع الأنبياء من المسلمين واليهود

والتصاري ، وهو مذهب أكثر الناس غير أهل الملل من الفلاسفة وغيرهم .
والمعنى الثاني أن يقال : لم يزل الله لا يفعل شيئا ولا يشكلم بمشيئته ، ثم
حدثت الحوادث من غير سبب يقتضى ذلك ، مثل أن يقال : إن كونه لم يزل
متكلماً بمشيئته أو فاعلاً بمشيئته ، بل لم يزل قادر : هو مختص ، وإنه يمتنع وجود
حوادث لا أول لها ، فهذا المعنى هو الذى بعينه أهل الكلام من الجهمية
والمعتزلة ومن اتبعهم بحدوث العالم ، وقد يحكونه عن أهل الملل ، وهو بهذا المعنى
لا يوجد لا فى القرآن ولا غيره من كتب الأنبياء ، لا التوراة ولا غيرها ، ولا فى
حديث ثابت عن النبي صلى الله عليه وسلم ، ولا يعرف هذا عن أحد من الصحابة
رضوان الله عليهم أجمعين .

والمعنى الثالث ، الذى أحدثه الملاحدة كابن سينا وأمثاله ، قالوا : نقول العالم
محدث ، أى معلول لعلة قديمة أزلية أوجبت ، فلم يزل معها ، وسموا هذا الحدوث
الذاتى ، وغيره الحدوث الزمانى ، والتعبير بلفظ «الحدوث» عن هذا المعنى لا يعرف
عن أحد من أهل اللغات ، لا العرب ولا غيرهم ، إلا من هؤلاء الذين ابتدعوا
لهذا اللفظ هذا المعنى ، والقول بأن العالم محدث بهذا المعنى فقط ليس قول أحد
من الأنبياء ولا أتباعهم ، ولا أمة من الأمم العظيمة ، ولا طائفة من الطوائف
المشهوره التى اشتهرت مقالاتها فى عموم الناس ، بحيث كان أهل مدينة على هذا
القول ، وإنما يقول هذا طوائف قليلة مغمورة فى الناس ، وهذا القول إنما هو
معروف عن طائفة من المتفلسفة الملبين ، كابن سينا وأمثاله ، وقد يحكون هذا القول
عن أرسطو ، وقوله الذى فى كتبه : أن العالم قديم ، وجمهور الفلاسفة قبله يخالفونه ،
وقيل : إنه محدث ، ولم يُثبت فى كتبه للعالم فاعلاً موجبا له بذاته ، وإنما أثبت
له علة يتحرك للنشبه بها ، ثم جاء الذين أرادوا إصلاح قوله فجعلوا العلة أولى تغيرها ،
كما جعلها الفارابى وغيره ، ثم جعلها بعض الناس آمرة للفعل بالحركة ، لكن
يتحرك للنشبه بها كما يتحرك العاشق للمعشوق وإن كان لا شعور له ولا قصد .

وجعلوه مدبراً بهذا الاعتبار ، كما فعل ابن رشد وابن سينا ، جعلوه موجياً بالذات
لما سواه ، وجعلوا ما سواه ممكنات .

الوجه الخامس - أن يقال : غاية ما يدل عليه السمع - إن دل - على أن الله
ليس بجسم ، وهذا النقي يسلمه كثير من يثبت الصفات أو أكثرهم ، وينفيه
بعضهم ، ويتوقف فيه بعضهم ، ويفصل القول فيه بعضهم .

ونحن نتكلم على تقدير تسليم النقي ، فنقول : ليس في هذا النقي ما يدل على
صحّة مذهب أحد من نقاة الصفات أو الأسماء ، بل ولا يدل ذلك على تنزيهه
سبحانه عن شيء من النقائص ، فإن من نقي شيئاً من الصفات لكون إثباته
تجسيمياً وتشبيهاً يقول له المثبت : قولي فيها أثبتته من الصفات والأسماء كقولك فيما
أثبتته من ذلك ، فإن تنازعاً في الصفات الخبرية ، أو العلوية أو الرؤيوية أو نحو ذلك ،
وقال له : هذا يستلزم التجسيم والتشبيه ؛ لأنه لا يعقل ما هو كذلك إلا الجسم ،
قال له المثبت : لا يعقل ما له حياة وعلم وقدرة وسمع وبصر وكلام وإرادة إلا ما هو
جسم ، فإذا جاز لك أن تثبت هذه الصفات ، وتقول : الموصوف بها ليس بجسم ؛
جاز لي مثل ما جاز لك من إثبات تلك الصفات مع أن الموصوف بها ليس بجسم ؛
فإذن جاز أن يثبت مسمى بهذه الأسماء ليس بجسم .

فإن قال له : هذه معان وتلك أبعاد .

قال له : الرضا والغضب والحب والبغض معان ، واليد والوجه - وإن كان
بعضاً - فالسمع والبصر والكلام أعراض لا تقوم إلا بجسم ؛ فإن جاز لك إثباتها
مع أنها ليست أعراضاً ومحلهما ليس بجسم جاز لي إثبات هذه مع أنها ليست أبعاداً
فإن قال نافي الصفات : أنا لا أثبت شيئاً منها .

قال له : أنت أبهمت الأسماء ، فأنت تقول : هو حي عليم قدير ، ولا تعقل
حياً عليماً قديراً إلا جسماً ، وتقول : إنه هو ليس بجسم ؛ فإذا جاز لك أن تثبت مسمى

بهذه الأسماء ليس بجسم ، مع أن هذا ليس معقولاً لك ؛ جاز لي أن أثبت موصوفاً
بهذه الصفات ، وإن كان هذا غير معقول لي .

فإن قال الملحد : أنا أنفي الأسماء والصفات .

قيل له : إما أن تقر بأن هذا العالم المشهود منقول مصنوع له صانع فاعله ،
أو تقول : إنه قديم أزلي واجب الوجود بنفسه غني عن الصانع ، فإن قلت بالأول
فصانعه ، إن قلت : هو جسم وقعت فيما نفيه ، وإن قلت : ليس بجسم : فقد أثبت
فاعلاً صانعاً للعالم ليس بجسم ، وهذا لا يعقل في الشاهد ، فإذا أثبت خالقاً فاعلاً
ليس بجسم ، وأنت لا تعرف فاعلاً إلا جسماً ؛ كان لمنازعك أن يقول : هو حي علم
ليس بجسم ، وإن كان لا يعرف حياً عليها إلا جسماً ، بل لزمك أن تثبت له من
الصفات والأسماء ما يناسبه . وإن قال الملحد : بل هذا العالم المشهود قديم واجب
بنفسه غني عن الصانع ، فقد أثبت واجباً بنفسه قديماً أزلياً هو جسم ، حامل
الأعراض ، متحيز في الجهات ، تقوم به الأكوان ، وتحله الحوادث والحركات ،
وله أبعاد وأجزاء ، فكان مافراً منه من إثبات جسم قديم قد لزمه مثله وما هو
أبعد منه ، ولم يستفد بذلك الإنكار إلا جحد الخالق ، وتكذيب رسله ، ومخالفة
صريح المعقول ، والضلال المبين الذي هو منتهى ضلال الضالين وكفر الكافرين
فقد تبين أن قول مَنْ نفى الصفات أو شيئاً منها لأن إثباتها تجسيم قول
لا يمكن أحداً أن يستدل به ، بل ولا يستدل أحد على تنزيه الرب عن شيء من
النقائص بأن ذلك يستلزم التجسيم ، لأنه لا بد أن يثبت شيئاً يلزمه فيما أثبتته نظير
ما ألزمه غيره فيما نفيه ، وإذا كان اللازم في الموضعين واحداً ، وما أجاب هو به
أمكن المنازع له أن يجيب بمثله ، لم يمكنه أن يثبت شيئاً وينفي شيئاً على هذا التدبير ؛
وإذا انتهى إلى تعطيل المحض كان ما ألزمه من تجسيم الواجب بنفسه القديم أعظم
من كل تجسيم نفيه ؛ فلم أن مثل هذا الاستدلال على النفي بما يستلزم التجسيم
لا يسمن ولا يغني من جوع .

وأما الجواب لأهل المقام الثاني - وهم محققو النفاة الذين يقولون : السمع لم يدل
إلا على الإثبات ، ولكن العقل دل على النفي - فجوابهم من وجوه :

أحدها - أن يقال : نحن في هذا المقام مقصودنا أن العقل الذي به يعلم صحة
السمع لا يستلزم النفي المتناقض للسمع ، وقد تبين أن الأنبياء لم يدعوا الناس بهذه
الطريق المستلزمة للنفي ، طريقة الأعراض ، وأن الذين آمنوا بهم وعلموا صدقهم
لم يعلموه بهذه الطريق ؛ وحينئذ فإذا قدر أن معقولكم خالف السمع لم يكن هذا
للمعقول أصلا في السمع ، ولم يكن السمع قد ناقض المعقول الذي عرفت به صحته ،
وهذا هو المطلوب . وإذا قلتم : نحن لم نعرف صحة السمع إلا بهذه الطريق ، أو
قلتم : لا نعرف السمع إلا بهذه الطريق . قيل لكم : أما شهادتكم على أنفسكم
بأنكم لم تعرفوا السمع إلا بهذه الطريق ، فقد شهدتم على أنفسكم بضلالتكم
وجهللكم بالطرق التي دعت بها الأنبياء أتباعهم ، وإذا كنتم لاتعرفون تلك الطرق
فأنتم جهال بطرق الأنبياء ، وإنما ينسوا به إثبات الصانع وتصديق رسله ، فلا يجوز
لكم حينئذ أن تقولوا : إن صدقهم لا يعرف إلا بمعقول يتناقض المتقول عنهم .
وأما إذا قلتم : لا يمكن أن يعرف الله إلا بهذه الطريق ، فهذه شهادة زور وتكذيب
بما لم تحيطوا بعلمه ، ونفى لا يمكنكم معرفته ، فمن أين تعرفون أن جميع بني آدم من
الأنبياء وأتباع الأنبياء لا يمكنهم أن يعرفوا الله إلا بإثبات الأعراض وحدوثها
ولزومها للجسم ، وامتناع حوادث لا أول لها ، أو نحو هذا الطريق ؟ وهل الإقدام
على هذا النفي إلا من قول من هو أجهل الناس وأضلهم وأبعدهم عن معرفة طرق
العلم وأدلته ، والأسباب التي بها يعرف الناس ما لم يعرفوه ، وهذا النفي قاله كثير من
الجهمية والمعتزلة ومن اتبعهم ، وهذه حاله ، وهذا النفي عمدة هؤلاء .

الوجه الثاني - أن يقال لهم : بل صدق الرسول يعلم بطرق متعددة لا تحتاج
إلى هذا النفي ، كما أقر بذلك جمهور النظار ، حتى إن مسألة حدوث العالم اعترف
بها أكابر النظار من المسلمين وغير المسلمين ، حتى إن موسى بن ميمون صاحب

« دلالة الحائرين » وهو في اليهود كآبى حامد الغزالي في المسلمين يمزج الأقوال النبوية بالأقوال الفلسفية ويتأولها عليها ، حتى الرازي وغيره من أعيان النظار اعترفوا بأن العلم بحدوث العالم لا يتوقف على الأدلة العقلية ، بل يمكن معرفة صدق الرسول قبل العلم بهذه المسألة ، ثم يعلم حدوث العالم بالسمع ، فهو لا اعترفوا بإمكان كونها سمعية ، فضلا عن وجوب كونها عقلية ، فضلا عن كونها أصلا للسمع ، فضلا عن كونها لا أصل للسمع سواها .

وأيضاً فقد اعترف أئمة النظر بطرق متعددة لا يتوقف شيء منها على نفى الجسم ولا نفى الصفات .

الوجه الثالث : إذا كانت الرسل والأنبياء قد اتبعهم أمة لا يحصى عددهم إلا الله من غير أن يعتمدوا على هذه الطريق ، وهم يخبرون أنهم علموا صدق الرسول يقيناً لا ريب فيه ، وظهر من أقوالهم وأفعالهم ما يدل على أنهم عالمون بصدق الرسول ، متيقنون لذلك ، لا يرتابون فيه ، وهم عدد كثير أضعاف أضعاف أي تواتر قدر ، فلم أنهم لم يحتجوا ويتواطئوا على هذا الإخبار الذي يخبرون به عن أنفسهم . علم قطعاً أنه حصل لهم علم يقيني بصدق الرسول من غير هذه الطريقة المستلزمة لنفي شيء من الصفات .

الوجه الرابع : أن نبين فساد هذه الأقوال المخالفة لنصوص الأنبياء ، وفساد طرقها التي جعلها أصحابها براهين عقلية ، كما سيأتي إن شاء الله .

الوجه الخامس : أن نبين أن الأدلة العقلية الصحيحة البينة التي لا ريب فيها بل العلوم القطرية الضرورية ، توافق ما أخبرت به الرسل لا تخالفه ، وأن الأدلة العقلية الصحيحة جميعها موافقة للسمع ، لا تخالف شيئاً من السمع ، وهذا والله الحمد قد اعتبرته فيما ذكره عامة الطوائف ، فوجدت كل طائفة من طوائف النظار أهل العقليات لا يذكر أحد منهم في مسألة ما دليلاً صحيحاً يخالف ما أخبرت به الرسل ، بل يوافق ، حتى الفلاسفة القائلين بقدوم العالم كأرسطو وأتباعه : ماذكرونه

من دليل صحيح عقلي ، فإنه لا يخالف ما أخبرت به الرسل ، بل يوافقه ، وكذلك سائر طوائف النظائر من أهل الفنى والإثبات ، لا يذكرون دليلاً عقلياً في مسألة إلا والصحيح منه موافق لا يخالف ، وهذا يعلم به أن المعقول الصريح ليس مخالفاً لأخبار الأنبياء على وجه التفصيل ، كما نذكره إن شاء الله في موضعه ، ونبين أن مَنْ خالف الأنبياء فليس لهم عقل ولا سمع ، كما أخبر الله عنهم بقوله تعالى (٦٧ : ٨ - ١٠) كَذَّبُوا الَّذِينَ آمَنُوا فِيهَا فُجُورًا سَأَلْتَهُمْ خَزَنَتُنَا : أَلَمْ يَأْتِكُمْ نَذِيرٌ ؟ قَالُوا : بَلَى ، قَدْ جَاءَنَا نَذِيرٌ ، فَكَذَّبْنَا وَقُلْنَا : مَا نَزَّلَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ ، إِنْ أَنْتُمْ إِلَّا فِي ضَلَالٍ كَبِيرٍ ، وَقَالُوا : لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ ، فَاعْتَرَفُوا بِذَنبِهِمْ ، فَسُحِّقُوا لِأَصْحَابِ السَّعِيرِ) .

ثم نذكر وجوهاً آخر لبيان فساد هذا الأصل الذي يتوسل به أهل الإلحاد إلى رد ما قاله الله ورسوله فنقول :

الوجه الرابع ^(١) - أن يقال : العقل إما أن يكون عالماً بصدق الرسول ، وثبوت ما أخبر به في نفس الأمر ، وإما أن لا يكون عالماً بذلك .

فإن لم يكن عالماً امتنع التعارض عنده إذا كان للمعقول معلوماً له ، لأن المعلوم لا يعارضه المجهول ، وإن لم يكن المعقول معلوماً له لم يتعارض بمجهولان .

وإن كان عالماً بصدق الرسول امتنع - مع هذا - أن لا يعلم ثبوت ما أخبر به في نفس الأمر ، غاية أن يقول : هذا لم يخبر به ، والكلام ليس هو فيما لم يخبر به ،

بل إذا علم أن الرسول أخبر بكذا ، فهل يمكنه - مع علمه بصدقه فيما أخبر وعلمه أنه أخبر بكذا - أن يدفع عن نفسه علمه بثبوت الخبر ، أم يكون علمه بثبوت خبره

لازماً له لزوماً ضرورياً ، كما يلزم سائر العلوم لزوماً ضرورياً لمقدماتها ؟ وإذا كان كذلك فإذا قيل له في مثل هذا : لا تعتقد ثبوت ما علمت أنه أخبر به ، لأن هذا

الاعتقاد يناقض ما علمت به أنه صادق ؛ كان حقيقة الكلام لا تصدقه في هذا الخبر (١) كذا ، واطرد العدد فيما يأتي ، وقد تقدم خمسة أوجه

لأن تصديقه يستلزم عدم تصديقه، ويقول : وعدم تصديقي له فيه هو عين اللزوم المحذور ، فإذا قيل : لا تصدقه لئلا يلزم أن لا تصدقه كان كما لو قيل : كذبه لئلا يلزم أن تكذبه . فيكون المنهى عنه هو الخوف المحذور من فعل المنهى عنه والمأمور به هو المحذور من ترك المأمور به ، فيكون واقعا في المنهى عنه ، سواء أطاع أو عصى ، ويكون تاركا للمأمور سواء أطاع أو عصى ، ويكون وقوعه في الخوف المحذور على تقدير الطاعة لهذا الأمر الذي أمره بتكذيب ما يتيقن أن الرسول أخبر به أشجّل وأسبق منه على تقدير المعصية ، والمنهى عنه على هذا التقدير هو التصديق ، والمأمور به هو التكذيب ، وحينئذ فلا يجوز النهي عنه ، سواء كان محذورا أو لم يكن ، فإنه إن لم يكن محذورا لم يحز أن ينهى عنه ، وإن كان محذورا فلا بد منه على التقديرين ؛ فلا فائدة في النهي عنه ، بل إذا كان عدم التصديق هو المحذور كان طلبه ابتداء أقبح من طلب غيره لئلا يقضى إليه ، فإن من أمر بالزنا كان أمره به أقبح من أن يأمره بالخلوة المفضية إلى الزنا ، فهكذا حال من أمر الناس أن لا يصدقوا الرسول فيما علموا أنه أخبر به ، بعد علمهم أنه رسول الله ؛ لئلا يقضى تصديقهم له إلى عدم تصديقهم له ، بل إذا قيل له : لا تصدقه في هذا ، كان هذا أمرا له بما يناقض ما علم به صدقه ، فكان أمرا له بما يوجب أن لا يثق بشيء من خبره ، فإنه متى جوز كذبه أو غلطه في خبر جوز ذلك في غيره ، ولهذا آكل الأمر بمن يسلك هذا الطريق إلى أنهم لا يستفيدون من جهة الرسول شيئا من الأمور الخيرية المتعلقة بصفات الله تعالى وأفعاله وباليوم الآخر عند بعضهم لاعتقادهم أن هذه فيها ما يرد بتكذيب أو تأويل وما لا يرد ، وليس لهم فائون يرجعون إليه في هذا من جهة الرسالة ، بل هذا يقول : ما أثبتته عقلك فأثبتته ، وإلا فلا ، وهذا يقول : ما أثبتته كشفك فأثبتته ، وإلا فلا ، فصار وجود الرسول صلى الله عليه وسلم عندهم كعدمه في المطالب الإلهية وعلم الربوبية ، بل وجوده - على قولهم - أضر من عدمه ، لأنهم لم يستفيدوا من جهته

شيئا ، واحتاجوا إلى أن يدفعوا ما جاء به : إما بتكذيب ، وإما بتقويض ، وإما بتأويل ، وقد بسطت هذا في غير هذا الموضع .

فإن قالوا : لا يتصور أن يعلم أنه أخبر بما يناقى العقل ، فإنه منزه عن ذلك ، وهو ممتنع عليه .

قيل لهم : فهذا إقرار منكم بامتناع معارضة الدليل العقلي للسمع .
فإن قالوا : إنما أردنا معارضة ما يظن أنه دليل وليس بدليل أصلا أو يكون دليلا ظنيا لتطرق الظن إلى بعض مقدماته : إما في الإسناد ، وإما في المتن ، كما كان كذب الخبر أو غلطه ، وكامكان احتمال اللفظ لمعنيين فصاعدا

قيل : إذا فسرتم الدليل السمعي بما ليس بدليل في نفس الأمر ، بل باعتقاد دلالاته جهل ، أو بما يظن أنه دليل وليس بدليل ؛ أمكن أن يفسر الدليل العقلي المعارض للسمع بما ليس بدليل في نفس الأمر ، بل باعتقاد دلالاته جهل ، أو بما يظن أنه دليل وليس بدليل ، وحينئذ فمثل هذا — وإن سماه أصحابه براهين عقلية أو قواطع عقلية ، وهو ليس بدليل في نفس الأمر ، أو دلالاته ظنية — إذا عارض ما هو دليل سمعي يستحق أن يسمى دليلا لصحة مقدماته ، وكونها معلومة ؛ وجب تقديم الدليل السمعي عليه بالضرورة واتفاق العقلاء ؛ فقد تبين أنهم بأنى شيء فسروا جنس الدليل الذي رجحوه أمكن تفسير الجنس الآخر بنظيره وترجيحه كما رجحوه ، وهذا لأنهم وضعوا وضعاً فاسداً ، حيث قدموا ما لا يستحق التقديم لا عقلا ولا سمعا ، وتبين بذلك أن تقديم الجنس على الجنس باطل ، بل الواجب أن ينظر في عين الدليلين المتعارضين ، فيقدم ما هو القطعي منهما والراجح إن كانا ظنيين ، سواء كان هو السمعي أو العقلي ، ويبطل هذا الأصل الفاسد الذي هو ذريعة إلى الإلحاد .

الوجه الخامس : أنه إذا علم صحة السمع ، وأن ما أخبر به الرسول فهو حق ، فإما أن يعلم أنه أخبر بمحل النزاع ، أو يظن أنه أخبر به ، أو لا يعلم ولا يظن .

فإن علم أنه أخبر به امتنع أن يكون في العقل ما ينافي بالمعلوم بسمع أو غيره ،
فإن ما علم ثبوته أو انتفاؤه لا يجوز أن يقوم دليل يناقض ذلك .

وإن كان مظهرنا أمكن أن يكون في العقل علم ينفيه ؛ وحينئذ فيجب
تقديم العلم على الظان ، لا لكونه معقولا أو مسموعا ، بل لكونه علما ، كما
يجب تقديم ما علم بالسمع على ما ظن بالعقل ، وإن كان الذي عارضه من العقل
ظنيا فإن تكافؤ وقف الأمر ، وإلا قدم الراجح .

وإن لم يكن في السمع علم ولا ظن فلا معارضة حينئذ ؛ فتبين أن الجرم
بتقديم العقل مطلقا خطأ وضلال .

الوجه السادس - أن يقال : إذا تعارض الشرع والعقل وجب تقديم
الشرع : لأن العقل مصدق للشرع في كل ما أخبر به ، والشرع لم يصدق
العقل في كل ما أخبر به ، ولا العلم بصدقه موقوف على كل ما يخبر به العقل ،
ومعلوم أن هذا إذا قيل أوجه من قولهم ، كما قال بعضهم : يكفيك من العقل أن
يعلمك صدق الرسول ومعاني كلامه ، وقال بعضهم : العقل متولى ، ولئى الرسول
نم عزل نفسه ، لأن العقل دل على أن الرسول صلى الله عليه وسلم يجب تصديقه
فيما أخبر ، وطاعته فيما أمر . والعقل يدل على صدق الرسول دلالة عامة مطلقة ،
وهذا كما أن العاى إذا علم عين المفتى ودل غيره عليه و بين له أنه عالم مفتى ، ثم
اختلف العاى الدال والمفتى وجب على المستفتى أن يقدم قول المفتى ، فإذا قال له
العاى : أنا الأصل في علمك بأنه مفتى ، فإذا قدمت قوله على قولى عند التعارض
قدخنت في الأصل الذى به علمت أنه مفتى ، قال له المستفتى : أنت لما شهدت
أنه مفتى ، ودلت على ذلك ؛ شهدت بوجوب تقليده دون تقليدك ، كما شهد به
دليلك ، وموافقى لك في هذا العلم المعين لا يستلزم أنى أوافقك في العلم بأعيان
المسائل ، وخطؤك فيما خالفت فيه المفتى الذى هو أعلم منك لا يستلزم خطأك في
علمك بأنه مفتى ، وأنت إذا علمت أنه مفتى باجتهاد واستدلال ، ثم خالفته

باجتهاد واستدلال كنت مخطئاً في الاجتهاد والاستدلال الذي به علمت أنه عالم
مفت يجب عليك تقليده . هذا مع علمه بأن المفتي يجوز عليه الخطأ ، والعقل يعلم
أن الرسول صلى الله عليه وسلم معصوم في خبره عن الله تعالى ، لا يجوز عليه الخطأ
فتقديمه قول المعصوم على ما يخالفه من استدلاله العقلي أولى من تقديم العاقل قول
المفتي على قوله الذي يخالفه .

وكذلك أيضاً إذا علم الناس وشهدوا أن فلانا خير بالطب والقيافة
أو الخرص ، أو تقويم السلع ونحو ذلك ، وثبت عند الحاكم أنه عالم بذلك دونهم ،
أو أنه أعلم منهم بذلك ، ثم نازع الشهود الشاهدون لأهل العلم بالطب والقيافة
والخرص والتقويم على قول الشهود الذين شهدوا لهم ، وإن قالوا : نحن زكينا
هؤلاء . بأقوالنا ثبتت أهليتهم ، فالرجوع في محل النزاع إليهم دوننا يقدر في
الأصل الذي ثبت به قولهم .

كما قال بعض الناس : إن العقل مزيك الشرع ومعدله ، فإذا قدم الشرع
عليه كان قدحا فيمن زكاه وعدله ، فيكون قدحا فيه .

قيل لهم : أنتم شهدتم بما علمتم من أنه من أهل العلم بالطب أو التقويم
أو الخرص أو القيافة ونحو ذلك ، وأن قوله في ذلك مقبول دون قولكم ، فلو
قدمنا قولكم عليه في هذه المسائل لكان ذلك قدحا في شهادتكم وعلمكم بأنه
أعلم منكم بهذه الأمور ، وإخباركم بذلك لا ينافي قبول قوله دون أقوالكم في ذلك ،
إذ يمكن إصابتكم في قولكم : هو أعلم منا ، وخطؤكم في قولكم : نحن أعلم من هو
أعلم منا فيما تنازعنا فيه من المسائل التي هو أعلم بها منا ، بل خطؤكم في هذا أظهر ،
والإنسان قد يعلم أن هذا أعلم منه بالصناعات كالحرث والسباحة والبناء والخطاطة
وغير ذلك من الصناعات ، وإن لم يكن عالما بتفاصيل تلك الصناعة ، فإذا تنازع
هو وذلك الذي هو أعلم منه لم يكن تقديم قول الأعم منه في موارد النزاع قدحا
فيما علم به أنه أعلم منه .

ومن المعلوم أن مباينة الرسول صلى الله عليه وسلم لذوى العقول أعظم من مباينة أهل العلم بالصناعات العلمية والعملية والعلوم العقلية والاجتهادية كالطب والقيافة والخزص والتقويم لسائر الناس ، فإن من الناس من يمكنه أن يصير عالماً بتلك الصناعات العلمية والعملية كعلم أربابها ، ولا يمكن من لم يجعله الله رسولا إلى الناس أن يصير بمنزلة من جعله الله تعالى رسولا إلى الناس ، فإن النبوة لا تنال بالاجتهاد ، كما هو مذهب أهل الملل ، وعلى قول من يحملها مكتسبة من أهل الإلحاد من المتفلسفة وغيرهم فإنها عندهم أصعب الأمور ؛ فالوصول إليها أصعب بكثير من الوصول إلى العلم بالصناعات والعلوم العقلية . وإذا كان الأمر كذلك فإنما علم الرجل بالعقل أن هذا رسول الله ، وعلم أنه أخبر بشيء ، ووجد في عقله ما ينازعه في خبره — كان عقله يوجب عليه أن يسلم موارد النزاع إلى من هو أعلم به منه ، وأن لا يقدم رأيه على قوله ، ويعلم أن عقله قاصر بالنسبة إليه ، وأنه أعلم بالله تعالى وأسمائه وصفاته واليوم الآخر منه ، وأن التفاوت الذى بينهما فى العلم بذلك أعظم من التفاوت الذى بين العامة وأهل العلم بالطب ، فإذا كان عقله يوجب أن ينقاد لطبيب يهودى فيما أخبره به من مقدرات من الأغذية والأشربة والأضمدة والمسهلات ، واستعمالها على وجه مخصوص ، مع ما فى ذلك من الكلفة والألم ، لظنه أن هذا أعلم بهذا منى ، وأنى إذا صدقته كان ذلك أقرب إلى حصول الشفاء لى ، مع علمه بأن الطبيب يخطئ كثيراً ، وأن كثيراً من الناس لا يشفى بما يصفه الطبيب ، بل قد يكون استعماله لما يصفه سبباً فى هلاكه ، ومع هذا يقبل قوله ويقلده ، وإن كان ظنه واجتهاده يخالف وصفه ، فكيف حال انخلق مع الرسل عليهم الصلاة والتسليم ؟ والرسل صادقون مصدقون لا يجوز أن يكون خبرهم على خلاف ما أخبروا به قط ، وأن الذين يعارضون أقوالهم بعقولهم عندهم من الجهل والضلال مالا يحصى إلا ذو الجلال ، فكيف يجوز أن يعارض ما لم يخطئ قط بما لم يصب فى مراضة له قط ؟ .

فإن قيل : فالشهود إذا عدّوا شخصا ثم عاد ذلك المعدل فكذبهم كان تصديقه في جرحهم جرحاً في طريق تعديله .

قيل : ليس هذا وزان مسألتنا ؛ فإن المعدل إما أن يقول : هم فساق لا يجوز قبول شهادتهم ، وإما أن يقول : هم في هذه الشهادة أخطوا أو كذبوا ، فإن جرحهم مطلقاً كان نظير هذا أن يكون الشرع قد قدح في دلالة العقل مطلقاً ، وليس الأمر كذلك ، فإن الأدلة الشرعية لا تقدر في جنس الأدلة العقلية ، وأما إذا قدح في شهادة معينة من شهادات مزكية ، وقال : إنهم أخطوا فيها ، فهذا لا يعارض تركيبتهم له باتفاق العقلاء ، فإن المزكى للشاهد ليس من شرطه أن لا يخطئ ، ولا يلزم من خطئه في شهادة معينة خطؤه في تعديل من عدله ، وفي غير ذلك من الشهادات . وإذا قل المعدل المزكى في بعض شهادات معدله ومزكيه : قد أخطأ فيها ، لم يضره هذا باتفاق العقلاء ، بل الشاهد المعدل قد ترد شهادته لكونه خصماً ، أو ظليفاً لعداوة وغيرها ، وإن لم يقدر ذلك في سائر شهاداته ، فلو تعارضت شهادة المعدل والمعدل وردت شهادة المعدل لكونه خصماً أو ظليفاً لم يقدر ذلك في شهادة الآخر وعدالته ، فالشرع إذا خالف العقل في بعض موارد النزاع ونسبه في ذلك إلى الخطأ والغلط ، لم يكن ذلك قدحاً في كل ما يعلمه العقل ولا في شهادته له بأنه صادق مصدوق . ولو قال المعدل : إن الذي عدلني كذب في هذه الشهادة المعينة ، هذا أيضاً ليس نظير تعارض العقل والسمع ، فإن الدلالة السمعية لا تدل على أن أهل المعقول الذين حصلت لهم شبهة خالفوا بها الشرع تعمدوا الكذب في ذلك . وهب أن الشخص الواحد والطائفة المعينة قد تعمد الكذب ، ولكن جنس الأدلة المعارضة لا توصف بتعمد الكذب ، وأيضاً فالشاهد إذا صرح بتكذيب معدّله لم يكن تكذيب المعدل من عدله في قضية معينة مستلزماً للقدح في تعديله ، لأنه يقول : كان عدلاً حين زكّاني ، ثم طرأ عليه الفسق ، فصار يكذب بعد ذلك ، ولا ريب أن العدول

إذا عدلوا شخصاً ، ثم حدث ما أوجب فسقهم ؛ لم يكن ذلك قادحاً في تعديلهم
الماضي ، كما لا يكون قادحاً في شهاداتهم .

فتبين أن تمثيل معارضة الشرع للعقل بهذا ليس فيه حجة على تقديم آراء
العقلاء على الشرع بوجه من الوجوه .

وأيضاً فإذا سلم أن هذا نظير تعارض الشرع والعقل فيقال : من المعلوم أن
الحاكم إذا سمع جرح المدعى وتسكذبه لمن عدله في بعض ما أخبر به لم يكن هذا
مقتضياً لتقديم قول الدين زكوه ، بل يجوز أن يكونوا صادقين في تعديله ، كاذبين
فيما كذبهم فيه ، ويجوز أن يكونوا كاذبين في تعديله ، وفي هذا ، ويجوز أن
يكونوا كاذبين في تعديله ، صادقين في هذا ، سواء كانوا متعمدين للكذب
أو مخطئين ، وحينئذ فالحاكم يتوقف حتى يتبين له الأمر ، لا يرُدُّ قول الذين عدلوه
بمجرد معارضته لهم ، فلو كان هذا وزان تعارض العقل والشرع لكان موجب
ذلك الوقت دون تقديم العقل .

الوجه السابع — أن يقال : تقديم المقول على الأدلة الشرعية [ممتنع
متناقض ، وأما تقديم الأدلة الشرعية] فهو ممكن مؤتلف ، فوجب الثاني دون
الأول ، وذلك لأن كون الشيء معلوماً بالعقل ، أو غير معلوم بالعقل ، ليس هو صفة
لازمة لشيء من الأشياء ، بل هو من الأمور النسبية الإضافية ، فإن زبداً قد
يعلم بعقله ما لا يعلمه بكر بعقله ، وقد يعلم الإنسان في حال بعقله ما يحمله في وقت
آخر . والمسائل التي يقال قد تعارض فيها العقل والشرع جميعها مما اضطرب فيه
العقلاء ، ولم يتفقوا فيها على أن موجب العقل كذا ، بل كل من العقلاء يقول :
إن العقل أثبت ، أو أوجب ، أو شرع ما يقول الآخر : إن العقل نفاه ، أو أحاله ،
أو منعه منه ، بل آل الأمر بينهم إلى التنازع فيما يقولون إنه من العلوم الضرورية ،
فيقول هذا : نحن نعلم بالضرورة العقلية ما يقول الآخر : إنه غير معلوم بالضرورة
العقلية ، كما يقول أكثر العقلاء : نحن نعلم بالضرورة العقلية امتناع رؤية مرئي

من غير معاينة ومقابلة ، ويقول طائفة من العقلاء : إن ذلك ممكن ، ويقول أكثر العقلاء : إنا نعلم أن حدوث حادث بلا سبب حادث ممتنع ، ويقول طائفة من العقلاء : إن ذلك ممكن ، ويقول أكثر العقلاء : إن كون الموصوف عالمًا بلا علم قادراً بلا قدرة حياً بلا حياة ، ممتنع في ضرورة العقل ، وآخرون ينازعون في ذلك . ويقول أكثر العقلاء : إن كون الشيء الواحد أمراً نهياً خبيراً ممتنع في ضرورة العقل ، وآخرون ينازعون في ذلك . ويقول أكثر العقلاء : إن كون العقل والعقل والمقول والعشق والعاشق والمعشوق والوجود [والموجود] والوجوب والعناية أمراً واحداً ، هو ممتنع في ضرورة العقل ، وآخرون ينازعون في ذلك . ويقول جمهور العقلاء : إن الوجود ينقسم إلى واجب وممكن وقديم ومحدث ، وإن لفظ الوجود يعمها ويتناولها ، وإن هذا معلوم بضرورة العقل ، ومن الناس من ينازع في ذلك . ويقول جمهور العقلاء : إن حدوث الأصوات المسموعة من العبد أمر معلوم بضرورة العقل ، ومن الناس من ينازع في ذلك . وجمهور العقلاء يقولون : إثبات موجودين ليس أحدهما مبيناً للآخر ولا داخل فيه ، أو إثبات موجود ليس بداخل العالم ولا خارجه معلوم الفساد بضرورة العقل ، ومن الناس من نازع في ذلك ، وهذا باب واسع .

فلو قيل بتقديم العقل على الشرع ، وليست العقول شيئاً واحداً بيناً بنفسه ، ولا عليه دليل معلوم للناس ، بل فيها هذا الاختلاف والاضطراب : لوجب أن يحال الناس على شيء لا سبيل إلى ثبوته ومعرفة ، ولا اتفاق للناس عليه ، وأما الشرع فهو في نفسه قول الصادق ، وهذه صفة لازمة له ، لا يختلف باختلاف أحوال الناس ، والعلم بذلك ممكن ، ورَدُّ الناس إليه ممكن ، ولهذا جاء التنزيل برد الناس عند التنازع إلى الكتاب والسنة ، كما قال تعالى (٤ : ٥٩) يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِيَ الْأَمْرِ مِنْكُمْ ، فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ ، إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر ، ذلك خير

وأحسن تأويلاً) فأمر الله المؤمنين عند التنازع بالرد إلى الله والرسول ، وهذا يوجب تقديم السمع ، وهذا هو الواجب ، إذ لو رُدُّوا إلى غير ذلك من عقول الرجال وآرائهم ومقاييسهم وبراهينهم لم يزدحم هذا الرد إلا اختلافاً واضطراباً ، وشكاً وارتياباً ، ولذلك قال تعالى (٢ : ٢١٣) كان الناس أمة واحدة ، فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين ، وأنزل معهم الكتاب بالحق ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه) فأنزل الله الكتاب حاكماً بين الناس فيما اختلفوا فيه ، إذ لا يمكن الحكم بين الناس في موارد النزاع والاختلاف على الإطلاق إلا بكتاب منزل من السماء ، ولا ريب أن بعض الناس قد يعلم بعقله ما لا يعلمه غيره ، وإن لم يمكنه بيان ذلك لغيره ، ولكن ما علم بصريح العقل لا يتصور أن يعارضه الشرع البتة ، بل المنقول الصحيح لا يعارضه معقول صريح قط .

وقد تأملت ذلك في عامة ما تنازع الناس فيه ، فوجدت ما خالف النصوص الصحيحة الصريحة شبهات فاسدة يعلم بالعقل بطلانها ، بل يعلم بالعقل ثبوت نقيضها الموافق للشرع ، وهذا تأملته في مسائل الأصول الكبار كمسائل التوحيد والصفات ، ومسائل القدر والنسبوت والمعاد وغير ذلك ، ووجدت ما يعلم بصريح العقل لم يخالفه سمع قط ، بل السمع الذي يقال إنه يخالفه : إما حديث موضوع ، أو دلالة ضعيفة ، فلا يصلح أن يكون دليلاً لوتجرد عن معارضة العقل الصريح ، فكيف إذا خالفه صريح المعقول ؟ ونحن نعلم أن الرسل لا يخبرون بمحالات العقول ، بل بمحاورات العقول ، فلا يخبرون بما يعلم العقل انتفاءه ، بل يخبرون بما يعجز العقل عن معرفته .

والكلام على هذا على وجه التفصيل مذكور في موضعه ؛ فإن أدلة نقاة الصفات والقدر ونحو ذلك ، إذا تدبرها العقل الفاضل وأعطاهها حقها من النظر العقلي ، علم بالعقل فسادها وثبوت نقيضها ، كما قد بيناه في غير هذا الموضع .
الوجه الثامن - أن يقال : المسائل التي يقال : إنه تعارض فيها العقل والسمع

ليست من المسائل البينة المعروفة بصريح العقل ، كمسائل الحساب والهندسة والطبيعية الظاهرة والإلهيات البينة ونحو ذلك ، بل لم ينقل أحد بإسناد صحيح عن نبينا صلى الله عليه وسلم شيئاً من هذا الجنس ، ولا يوجد ذلك إلا في حديث مكذوب موضوع يعلم أهل النقل أنه كذب ، أو في دلالة ضعيفة غلط المستدل بها على الشرع .

فالأول : مثل حديث عرق الخيل الذي كذبه بعض الناس على أصحاب حماد ابن سلمة ، وقالوا : إنه كذبه بعض أهل البدع ، واتهموا بوضعه محمد بن شجاع التلجي ، وقالوا : إنه وضعه ورعى به بعض أهل الحديث ، ليقال عنهم إنهم يروون مثل هذا ، وهو الذي يقال في مثله « إنه خلق خيلاً فأجراها ، ففرقت ، فخلق نفسه من ذلك العرق » تعالى الله عن غرية المفتقرين وإلحاد الملحدين ، وكذلك حديث نزوله عشية عرفة إلى الموقف على جبل أوزق ، ومصالحته للركبان ، ومعاذته للشاة ، وأمثال ذلك : هي أحاديث مكذوبة موضوعة باتفاق أهل العلم ، فلا يجوز لأحد أن يدخل هذا وأمثاله في الأدلة الشرعية .

والثاني : مثل الحديث الذي في الصحيح عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال « يقول الله تعالى : عبدي مَرَضْتُ فلم تُعُدْنِي ، فيقول : ربّ كيف أعودك وأنت رب العالمين ؟ فيقول : أما علمت أن عبدي فلاناً مريض ، فلو عُدْتَهُ لوجدتني عنده ، عبدي : جُعْتُ فلم تطعمني ، فيقول : ربّ كيف أطعمك ، وأنت رب العالمين ؟ فيقول : أما علمت أن عبدي فلاناً جاع ، فلو أطعمته لوجدت ذلك عندي » .

فإنه لا يجوز لما قل أن يقول : إن دلالة هذا الحديث مخالفة لسمع ولا عقل ، إلا مَنْ يظن أنه قد دل على جواز المرض والجوع على الخالق سبحانه وتعالى ، ومن قال هذا على الحديث أو مدلوله أو مفهومه فقد كذب ، فإن الحديث قد فسر المتكلم به ، وبين مراده بياناً زالت به كل شبهة ، وبين فيه أن العبد هو

الذي جاع وأكل ومرض وعاده العواد ، وأن الله سبحانه لم يأكل ولم يقد ، بل غير هذا الباب من الأحاديث ، كالأحاديث المروية في فضائل الأعمال على وجه المجازفة ، كما يروي مرفوعاً « أنه من صلى ركعتين في يوم عاشوراء يقرأ فيها بكذا وكذا كتب له ثواب سبعين نبياً » ونحو ذلك ، هو عند أهل الحديث من الأحاديث الموضوعية ، فلا يعلم حديث واحد يخالف العقل أو السمع الصحيح إلا وهو عند أهل العلم ضعيف ، بل موضوع ، بل لا يعلم حديث صحيح عن النبي صلى الله عليه وسلم في الأمر والنهي أجمع المسلمون على تركه إلا أن يكون له حديث صحيح يدل على أنه منسوخ ، ولا يعلم عن النبي صلى الله عليه وسلم حديث صحيح أجمع المسلمون على نقيضه ، فضلاً عن أن يكون نقيضه معلوماً بالعقل الصريح البين لعامة العقلاء ، فإن ما يعلم بالعقل الصريح البين أظهر مما لا يعلم إلا بالإجماع ونحوه من الأدلة السمعية .

فإذا لم يوجد في الأحاديث الصحيحة ما يعلم نقيضه بالأدلة الخفية كالإجماع ونحوه فإن لا يكون فيها ما يعلم نقيضه بالعقل الصريح الظاهر أولى وأحرى ، ولكن عامة موارد التعارض هي من الأمور الخفية المشبهة التي يحار فيها كثير من العقلاء كمسائل أسماء الله وصفاته وأفعاله ، وما بعد الموت من الثواب والعقاب والجنة والنار والعرش والكرسي ، وعامة ذلك من أنباء الغيب التي تنقصر عقول أكثر العقلاء عن تحقيق معرفتها بمجرد رأيهم ، ولهذا كان عامة الخائفين فيها بمجرد رأيهم إما متنازعين مختلفين ، وإما حيارى متبهوتين ، وغالبهم يرى أن إمامه أحق في ذلك منه ، ولهذا تجدهم عند التحقيق مقلدين لأئمتهم فيما يقولون من العقليات المعلومة بصريح العقل ، فتجد أتباع أرسطوطاليس يتبعونه فيما ذكره من المنطقيات والطبيعيات والإلهيات ، مع أن كثيراً منهم قد يرى بعقله نقيض ما قاله أرسطو ، وتجده لحسن ظنه به يتوقف في مخالفته ، أو ينسب النقص في فهمه إلى نفسه ، مع أنه يعلم أهل العقل المتصفون بصريح العقل أن في المنطق من الخطأ

البين ما لا ريب فيه . كما ذكر في غير هذا الموضع ، وأما كلامه وكلام أتباعه . كالإسكندر الإفريديومى وبرقليس وثامسيطوس والقاراني وابن سينا والسهروردي المقتول وابن رشد الحفيد وأمثالهم في الإلهيات فما فيه من الخطأ الكثير والتقصير العظيم ظاهر لجمهور عقلاء بنى آدم ، بل في كلامهم من التناقض ما لا يكاد يستقصى وكذلك أتباع رؤس المقالات التي ذهب إليها من ذهب من أهل القبلة ، وإن كان فيها ما فيها من البدع المخالفة للكتاب والسنة وإجماع سلف الأمة ، ففيها أيضاً من مخالفة العقل الصريح ما لا يعلمه إلا الله ، كأتباع أبي الهذيل القلاف ، وأبي إسحاق النظام وأبي القاسم الكهمي وأبي على وأبي هاشم وأبي الحسين البصري وأمثالهم ، وكذلك أتباع من هو أقرب إلى السنة من هؤلاء ، كأتباع حسين النجار وضرار بن عمر ، ومثل أبي عيسى محمد بن عيسى بن غوث الذي ناظر أحمد بن حنبل ومثل حفص القرطبي الذي ناظر الشافعي ، وكذلك أتباع متكلمي أهل الإثبات كأتباع أبي محمد عبد الله بن سعيد بن كلاب ، وأبي عبد الله محمد بن عبد الله بن كرام ، وأبي الحسن على بن إسماعيل الأشعري وغيرهم ، بل هذا موجود في أتباع أئمة الفقهاء وأئمة شيوخ العبادة ، كأصحاب أبي حنيفة والشافعي ومالك وأحمد وغيرهم . تجد أحدهم دائماً يجد في كلامهم ما يراه هو باطلاً ، وهو يتوقف في رد ذلك ، لا اعتقاده أن إمامه أكل منه عقلاً وعلماً ، ولا تجد أحداً من هؤلاء يقول : إذا تعارض قولي وقول متبوعي قدمت قولي مطلقاً ، لكنه إذا تبين له أحياناً الحق في نقبض قول متبوعه وأن نقبضه أرجح منه قدّمه ، لا اعتقاده أن الخطأ جائز عليه ، فكيف يجوز أن يقال : إن في كتاب الله وسنة رسوله الصحيحة الثابتة عنه ما يعلم زيد وعمر وبقوله أنه باطل ؟ وأن يكون كل من اشتبه عليه شيء مما أخبر به النبي صلى الله عليه وسلم قدم رأيه على نص الرسول صلى الله عليه وسلم في أنباء الغيب التي ضل فيها عامة من دخل فيها بمجرد رأيه ، بدون الاستهداء بهدى الله والاستضاءة بنور الله الذي أرسل به رسوله وأنزل به كتبه ، مع علم كل أحد بقصوره

وتقصيره في هذا الباب ، وبما وقع فيه من أحمائه وغير أحمائه من الاضطراب ؟
 ففي الجملة : النصوص الثابتة في الكتاب والسنة لا يعارضها معقول [بَيِّنٌ] قط ، ولا يعارضها إلا ما فيه اشتباه واضطراب ، وما علم أنه حق ، لا يعارضه ما فيه اضطراب واشتباه لم يعلم أنه حق .

بل نقول قولاً عاماً كلياً : إن النصوص الثابتة عن الرسول صلى الله عليه وسلم لم يعارضها قط صريح معقول ، فضلاً عن أن يكون مقدماً عليها ، وإنما الذي يعارضها : شبهة وخيالات مبناها على معانٍ متشابهة ، وألفاظ مجمة ، فمضى وقع الاستفسار والبيان ظهر أن ما عارضها شبهة سوفسطائية ، لا براهين عقلية .

وبما يوضح هذا : الوجه التاسع - وهو أن يقال : القول بتقديم الإنسان لمعقوله على النصوص النبوية قول لا ينضبط ، وذلك لأن أهل الكلام والفلسفة المخاضين المتنازعين فيما يسمونه عقليات ، كلٌّ منهم يقول : إنه يعلم بضرورة العقل أو نظره نقيضه ، وهذا من حيث الجملة معلوم ؛ فالمعتزلة ومن اتبعهم من الشيعة يقولون : إن أصلهم المتضمن نفى الصفات والتكذيب بالقدر - الذي يسمونه التوحيد والعدل - معلوم بالأدلة العقلية القطعية ، ومخالفوهم من أهل الإثبات يقولون : إن نقيض ذلك معلوم بالأدلة القطعية العقائية ، بل الطائفتان ومن ضاهاهما يقولون : إن الكلام المحض هو ما أمكن علمه بالعقل المجرد بدون السمع ، كسألة الرزية والكلام وخلق الأفعال ، وهذا هو الذي يجعلونه قطعياً ، ويؤمنون المخالف فيه ، وكل من طائفتي النفي والإثبات فيهم من الذكاء والعقل والمعرفة ما هم متميزون به على كثير من الناس ، وهذا يقول : إن العقل الصريح دل على النفي ، والآخر يقول : العقل الصريح دل على الإثبات ، وهم متنازعون في المسائل التي دلت عليها النصوص ، كسائل الصفات والقدر ، وأما المسائل المولدة كسألة الجوهر الفرد وتمائل الأجسام وبقاء الأعراض وغير ذلك فهي من النزاع بينهم ما يطول استقصاؤه وكلٌّ منهم يدعى فيها القطع العقلي ، ثم كلٌّ من كان عن السنة أتبع كان التنازع

والاختلاف بينهم في معقولاتهم أعظم ، فالمعتزلة أكثر اختلافاً من متكلمة أهل الإثبات ، وبين البصريين والبعثاديين منهم من النزاع ما يطول ذكره ، والبصريون أقرب إلى السنة والإثبات من البعثاديين ، ولهذا كان البصريون يثبتون كون الباري سمياً بصيراً مع كونه حياً علياً قديراً ، ويثبتون له الإرادة ، ولا يوجبون الأصلح في الدنيا ، ويثبتون خبر الواحد والقياس ، ولا يؤمنون المجتهدين ، وغير ذلك ، ثم بين المشايخية والحسينية - أتباع أبي الحسين البصري - من التنازع ما هو معروف .

وأما الشيعة فأعظم تفرقاً واختلافاً من المعتزلة ، لكونهم أبعد عن السنة منهم ، حتى قيل : إنهم يبلغون اثنتين وسبعين فرقة .

وأما الفلاسفة فلا يجمعهم جامع ، بل هم أعظم اختلافاً من جميع طوائف المسلمين واليهود والنصارى ، والفلاسفة التي ذهب إليها الفارابي وابن سينا إنما هي فلسفة المشائين أتباع أرسطو صاحب التعاليم ، وبينه وبين سلفه من النزاع والاختلاف ما يطول وصفه ، ثم بين أتباعه من الخلاف ما يطول وصفه ، وأما سائر طوائف الفلاسفة ، فلو حكى اختلافهم في علم الهيئة وحده لكان أعظم من اختلاف كل طائفة من طوائف أهل القبلة ، والهيئة علم رياضي حسابي هو من أصح علومهم ، فإذا كان هذا اختلافهم فيه فكيف باختلافهم في الطبيعيات أو المنطق ؟ فكيف بالإلهيات ؟

واعتبر هذا بما ذكره أرباب المقالات عنهم في العلوم الرياضية والطبيعية ، كما نقله الأشعري في كتابه في « مقالات غير الإسلاميين » وما ذكره القاضي أبو بكر عنهم في كتابه في الدقائق ، فإن في ذلك من الخلاف عنهم أضعاف أضعاف ما ذكره الشهرستاني وأمثاله من محكي مقالاتهم ، فكلامهم في العلم الرياضي - الذي هو أصح علومهم العقلية - قد اختلفوا فيه اختلافاً لا يكاد يحصى . ونفس الكتاب الذي اتفق عليه جمهورهم - وهو كتاب المجسطي لبطليموس -

فيه قضايا كثيرة لا يقوم عليها دليل صحيح ، وفيه قضايا ينازعه غيره فيها ، وفيه قضايا مبنية على أرساد منقولة عن غيره تقبل الغلط والكذب ، وكذلك كلامهم في الطبيعيات في الجسم ، وهل هو مركب من المادة والصورة ، أو الأجزاء التي لا تنقسم ، أو ليس بمركب لا من هذا ولا من هذا ؟ وكثير من حُذَاق النظر حار في هذه المسائل ، حتى أذكى الطوائف كُتبي الحسين البصري ، وأبي الممالي الجويني ، وأبي عبد الله الخطيب - حاروا في مسألة الجوهر القرد ، فتوقفوا فيها تارة ، وإن كانوا قد يجزمون بها أخرى ، فإن الواحد من هؤلاء تارة يجزم بالقولين المتناقضين في كتابين أو كتاب واحد ، وتارة يحار فيها ، مع دعواهم أن القول الذي يقولونه قطعي برهاني عقلي لا يحتمل النقيض .

وهذا كثير في مسائل الهيئة ونحوها من الرياضيات ، وفي أحكام الجسم وغيره من الطبيعيات ، فما الظن بالعلم الإلهي ؟ وأساطين الفلسفة يزعمون أنهم لا يصلون فيه إلى اليقين ، وإنما يتكلمون فيه بالأولى والأخرى والأخلق . وأكثر الفضلاء العارفين بالكلام والفلسفة ، بل وبالتصوف ، الذين لم يحققوا ما جاء به الرسول تجدهم فيه حيارى ، كما أنشد الشهرستاني في أول كتابه لما قال : « قد أشار إلى مَنْ إشارته غمٌّ ، وطاعته حتم ، أن أجمع له من مشكلات الأصول ، ما أشكل على ذوى العقول ، ولعله استغن ذاورم ، ونفخ في غير ضرَم : لعمري لقد طفت المعاهد كلها وسيرت طرفي بين تلك المعالم فلم أر إلا واضعا كفَّ حائرٍ على ذَقْنٍ ، أو قارعاً سين نادم » وأنشد أبو عبد الله الرازي في غير موضع من كتبه مثل كتاب « أقسام الذات » لما ذكر أن هذا العلم أشرف العلوم ، وأنه ثلاث مقامات : العلم بالذات ، والصفات ، والأفعال ، وعلى كل مقام عقدة ، فعلم الذات عليه عقدة : هل الوجود هو الماهية أو زائد على الماهية ؟ وعلم الصفات عليه عقدة : هل الصفات زائدة على الذات أم لا ؟ وعلم الأفعال عليه عقدة : هل الفعل مُقارن للذات أو متأخر عنها ؟

ثم قال « وَمَنْ الَّذِي وصل إلى هذا الباب ، أو ذاق من هذا الشراب ؟ ثم أنشد :
 نهاية إقدام العقول عقبال وأكثر سعى العالمين ضلال
 وأرواحنا في وحشة من جسامنا وحاصل دنيانا أذى ووبال
 ولم نستفد من بحثنا طول عمرنا سوى أن جمعنا فيه قال وقالوا
 لقد تأملت الطرق الكلامية ، والمناهج الفلسفية ، فما رأيتموها تشفى غليلا ،
 ولا تروى غليلا . ورأيت أقرب الطرق طريقة القرآن ، أقرأ في الإثبات (٥ : ٢٠)
 الرحمن على العرش استوى) (٣٥ : ١٠) إليه يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح
 يرفعه) وأقرأ في النفي (٤٢ : ١ ليس كمثل شيء) (٢٠ : ١١٠) ولا يحيطون به
 علما) (١٩ : ٦٥ هل تعلم له سميا ؟) وَمَنْ جَرَّبَ مثل تجربتي ، عرف مثل معرفتي .
 وكان ابن أبي الحديد من فضلاء الشيعة المعتزلة المتفلسفة ، وله أشعار في هذا
 الباب ، كقوله :

فيسك يا أغلوطة الفكر حار أمرى وانقضى عمرى
 سافرت فيك العقول ، فما ربحت إلا أذى السفر
 فلحنى الله الأولى زعموا أنك المعروف بالنظر
 كذبوا ، إن الذى ذكروا خارج عن قوة البشر
 هذا مع إنشاده :

وحقك لو أدخلتني النار قلت للذين بها : قد كنت ممن يحبه
 وأفريت عمرى في علوم كثيرة وما بقيت إلا رضاء وقربة
 أما قلتُمْ : مَنْ كان فينا مجاهدا سيكرم مثواه ويعذب شربه ؟
 أما رد شك ابن الخطيب وزينه وتمويهه في الدين إذ جُلَّ خطيه
 وآية حب الصَّب أن يعذب الأسي إذا كان من يَهْوَى عليه يَصْبَه
 ولهذا تجد أبا حامد - مع فرط ذكائه وتألهه ، ومعرفته بالكلام والفلسفة ،
 وسلوكه طريق الزهد والرياضة والتصوف - ينتهى في هذه المسائل إلى الوقف ،

ويحيل في آخر أمره على طريقة أهل الكشف ، وإن كان بعد ذلك رجع إلى طريقة أهل الحديث ، ومات وهو يشتغل في صحيح البخاري ، والذاقي يعلمون أن تلك الطريقة التي يحيل عليها لا توصل إلى المطلوب ، ولهذا لما بنى على قول النفاة من سلك هذه الطريق ، كابن عربي وابن سبعين وابن الفارض وصاحب خلع النملين والنمساوي وأمثالهم - وصلوا إلى ما يُعلم فسادُه بالعقل والدين مع دعواهم أنهم أئمة المحققين ، ولهذا نجد أبا حامد في مناظراته للفلاسفة إنما يبطل طرقهم ، ولا يثبت طريقة معينة ، بل هو كما قال « نفاظرهم - يعني مع كلام الأشعري - تارة بكلام المعتزلة ، وتارة بكلام السكرامية ، وتارة بطريق الواقعة » وهذه الطريق هي الغالب عليه في منتهى كلامه .

وأما الطريقة النبوية السنية السلفية المحمدية الشرعية فإننا يناظرهم بها من كان خبيراً بها وبأقوالهم التي تناقضها ، فيعلم حينئذ فساد أقوالهم بالمعقول الصريح المطابق للعقول الصحيح .

وهكذا كل من آمن في معرفة هذه الكلاميات والفلسفيات التي تُعارض بها النصوص من غير معرفة تامة بالنصوص ولوازمها وكال المعرفة بما فيها والأقوال التي تناقضها ، فإنه لا يصل إلى يقين يطمئن إليه ، وإنما تفيده الشك والحيرة .

بل هؤلاء الفضلاء الخذاق الذين يدعون أن النصوص عارضها من معقولاتهم ما يجب تقديمه تجدهم حيارى في أصول مسائل الإلهيات حتى مسألة وجود الرب تعالى وحقيقته ، حاروا فيها حيرة أو جبت أن يفتنوا هذا ، كتة قض الرازي ، وأن يتوقف هذا ، كنوقف الآمدي ، ويذكرون عدة أقوال يزعمون أن الحق ينحصر فيها ، وهي كلها باطلة .

وقد حكى عن طائفة من رموس أهل الكلام أنهم كانوا يقولون بتكافؤ الأدلة ، وأن الأدلة قد تكافأت من الجانبين ، حتى لا يعرف الحق من الباطل ، ومعلوم أن هذا إنما قالوه فيما سلكوه من الأدلة .

وحكى لى أن بعض الأذكياء - وكان قد قرأ على شخص هو إمام بلدة -
ومن أفضل أهل زمانه فى الكلام والفلسفة ، وهو ابن واصل الحموى - أنه قال
« أضطجع على فراشى ، وأضع الملعقة على وجهى ، وأقابل بين أدلة هؤلاء
وأدلة هؤلاء حتى يطلع الفجر ، ولم يترجع عندى شيء » ولهذا انتهى أمره إلى
كثرة النظر فى الهيئة ، لكونه تبين له فيه من العلم ما لم يتبين له فى العلوم
الإلهية ، ولهذا تجد كثيرا من هؤلاء لما لم له يتبين الهدى فى طريقه تكس على
عقبه فاشتغل باتباع شهوات النى فى بطنه وفرجه أو رياسته وماله ونحو ذلك ،
لعدم العلم واليقين الذى يطمئن إليه قلبه ، وينشرح له صدره ، وفى الحديث
المأثور عن النبى صلى الله عليه وسلم « إن أخوف ما أخاف عليكم شهوات النى
فى بطونكم وفروجكم ، ومضلات الفتن » وهؤلاء المعرضون عن الطريقة النبوية
السلفية يجتمع فيهم هذا وهذا : اتباع شهوات النى ، ومضلات الفتن ، فيكون
فيهم من الضلال والنى بقدر ما خرجوا عن الطريق الذى بعث الله به رسوله ، ولهذا
أمرنا الله أن نقول فى كل صلاة (اهتدنا الصراط المستقيم صراط الذين أنعمت
عليهم ، غير المغضوب عليهم ولا الضالين) وقد صرح عن النبى صلى الله عليه
وسلم أنه قال « اليهود مغضوب عليهم ، والنصارى ضالون » وكان يقول « احذروا
فتنة العالم الفاجر والعابد الجاهل ، فإن فتنتهما فتنة لكل مفتون » فكيف إذا
اجتمع فى الرجل الضلال والفجور ؟

ولو جمعت ما يلقى فى هذا الباب عن أعيان هؤلاء ، كذلان وفلان ، لكان
شيئا كثيرا ، وما لم يبلغنى من حيرتهم وشكهم أكثر .

وذلك لأن الهدى هو فيما بعث الله به رسوله . فمن أعرض عنه لم يكن
مهيئيا ، فكيف بمن عارضه بما يناقضه وقدم مناقضه عليه ؟ قال تعالى لما أهبط
آدم (٢٠ : ١٢٣ - ١٢٦) قال أهبطا منها جميعا بعضكم لبعض عدو ، فأما يأتينكم
منى هدى فمن اتبع هداى فلا يضل ولا يشقى ، ومن أعرض عن ذكرى فإن

له معيشة ضنكا ، ونحشره يوم القيامة أعمى ، قال : رب لم حشرتني أعمى وقد كنت بصيرا ؟ قال : كذلك أتتك آياتنا فنسيتها ، وكذلك اليوم تنسى .

قال ابن عباس رضى الله عنهما « تسكفل الله لمن قرأ القرآن وعمل بما فيه أن لا يضل في الدنيا ، ولا يشقى في الآخرة » ثم قرأ هذه الآية .

وقوله تعالى (ومن أعرض عن ذكري) يتناول الذكر الذى أنزله ، وهو الهدى الذى جاءت به الرسل كما قال تعالى فى آخر الكلام (كذلك أتتك آياتنا فنسيتها) أى تركت اتباعها والعمل بما فيها ، فمن طلب الهدى فى غير القرآن ضل ، ومن اعتز بغير الله ذل . قال تعالى (٧ : ٣ اتبعوا ما أنزل إليكم من ربكم) وقال (٦ : ١٥٣ ولا تتبعوا السبل فتفرق بكم عن سبيل) وفى حديث على رضى الله عنه الذى رواه الترمذى ورواه أبو نعيم من عدة طرق عن على عن النبي صلى الله عليه وسلم لما قال « إنها ستكون فتنة . قلت : فما المخرج منها يا رسول الله ؟ قال : كتاب الله ، فيه نبأ ما قبلكم ، وخبر ما بعدكم ، وحكم ما بينكم ، هو الفصل ليس بالهزل ، من تركه من جبار قصمه الله ، ومن ابتغى الهدى فى غيره أضله الله ، وهو حبل الله المتين ، وهو الذكر الحكيم ، وهو الصراط المستقيم ، وهو الذى لا تزيغ به الأهواء ، ولا تلتبس به الألسن ، ولا يحلق عن كثرة الرد ، ولا تنقض عجزاته ، ولا تشيع منه العلماء ، من قال به صدق ، ومن عمل به أجر ، ومن حكم به عدل ، ومن دعا إليه هُدى إلى صراط مستقيم » وهذا مبسوط فى غير هذا الموضع .

والمقصود هنا التنبيه على أنه لو سوغ للنظرين أن يعرضوا عن كتاب الله تعالى ويعارضوه بأرائهم ومعقولاتهم ، لم يكن هناك أمر مضبوط يحصل لهم به علم ولا هدى ، فإن الذين سلكوا هذه السبل كلهم يخبر عن نفسه بما يوجب حيرته وشكه ، والمسلمون يشهدون عليه بذلك ، فثبت بشمادته وإقراره على نفسه وشهادة المسلمين الذين هم شهداء الله فى الأرض : أنه لم يظفر من أعرض عن

الكتاب وعارضه بما يناقضه بيقين يطمئن إليه ، ولا معرفة يمكن بها قلبه ،
والذين ادَّعوا في بعض المسائل أن لهم معقولا صريحا يناقض الكتاب فابلهم
آخرون من ذوى العقولات ، فقالوا : إن قول هؤلاء معلوم بطلانه بصريح المعقول
فصار ما يدعى معارضة الكتاب من المعقول ليس فيه ما يجزم بأنه معقول صحيح :
إما بشهادة أصحابه عليه وشهادة الأمة ، وإما بظهور تناقضهم ظهورا لا ارتياب
فيه ، وإما لمعارضة آخرين من أهل هذه العقولات لهم ، بل مَنْ تدبر ما يعارضون
به الشرع من العقليات وجد ذلك مما يعلم بالعقل الصريح بطلانه ، والناس إذا
تنازعوا في المعقول لم يكن قول طائفة لها مذهب حجة على أخرى ، بل يرجع في
ذلك إلى الفطر السليمة التي لم تتغير باعتقاد يغير فطرتها ولا هوًى ؛ فامتنع حينئذ
أن يعتمد على ما يعارض الكتاب من الأقوال التي يسمونها معقولات ، وإن
كان ذلك قد قائله طائفة كبيرة ، لمخالفة طائفة كبيرة لها ، ولم يبق إلا أن يقال :
إن كل إنسان له عقل فيعتمد على عقل نفسه ، وما وجدته معارضا لأقوال الرسول
صلى الله عليه وسلم من رأيه خالفه ، وقدم رأيه على نصوص الأنبياء صلوات الله
وسلامه عليهم ، ومعلوم أن هذا أكثر ضللا واضطرابا .

فإذا كان خول النظر وأساطين الفلسفة الذين بلغوا في الذكاء والنظر إلى
الغاية ، وهم ليلهم ونهارهم يسكدحون في معرفة هذه العقليات ، ثم لم يصلوا فيها
إلى معقول صريح يناقض الكتاب ، بل إما إلى حيرة وارتياب ، وإما إلى
اختلاف بين الأحزاب ، فكيف غير هؤلاء ممن لم يبلغ مبلغهم في الذهن والذكاء
ومعرفة ما سلكوه من العقليات ؟ .

فهذا وأمثاله مما يبين أن من أعرض عن الكتاب وعارضه بما يناقضه لم
يعارضه إلا بما هو جهل بسيط أو جهل مركب . فالأول (٣٩: ٢٤) كتراب بقيّة
بحبه الظلم أن ماء حتى إذا جاءه لم يحده شيئا ووجد الله عنده فوفاه حسابه والله سريع
الحساب ، والثاني (٤٠: ٢٤) كظلمات في بحر لجي يغشاه موج من فوقه موج من
(٧ - صريح المعقول ١)

فوقه سحب ظلمات بعضها فوق بعض إذا أخرج يده لم يكد يراها ، ومن لم يجعل الله له نورا فماله من نور) وأصحاب القرآن والإيمان في نور على نور ، قال تعالى (٥٢ : ٤٢) وكذلك أوحينا إليك روحا من أمرنا ، ما كنت تدري ما الكتاب ولا الإيمان ، ولكن جعلناه نورا نهدي به من نشاء من عبادنا ، وإنك لتهدي إلى صراط مستقيم ، صراط الله الذي له ما في السموات وما في الأرض ، ألا إلى الله تصير الأمور) وقال تعالى (٢٤ : ٣٥) نور السموات والأرض ، مثل نوره - إلى آخر الآية) وقال تعالى (٧ : ١٥٧) قال الذين آمنوا به وعزروه ونصروه واتبعوا النور الذي أنزل معه أولئك هم المفلحون)

فأهل الجهل البسيط منهم أهل الشك والخيرة من هؤلاء المعارضين للكتاب المعارضين عنه ، وأهل الجهل المركب أرباب الاعتقادات الباطلة التي يزعمون أنها عقليات ، وآخرون ممن يعارضهم بقول : المناقض لتلك الأقوال هو العقليات ، ومعلوم أنه حينئذ يجب فساد أحد الاعتقادين أو كليهما ، والغالب فساد كلا الاعتقادين ، لما فيهما من الإجمال والاشتباه ، وأن الحق يكون فيه تفصيل ، يبين أن مع هؤلاء حقا وباطلا ، ومع هؤلاء حقا وباطلا ، والحق الذي مع كل منهما هو الذي جاء به الكتاب الذي يحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه ، والله أعلم .

الوجه العاشر - أن يعارض دليلهم بتظير ما قالوه ، فيقال : إذا تعارض العقل والنقل وجب تقديم النقل ، لأن الجمع بين المدلولين جمع بين النقيضين ، ورفعهما رفع للنقيضين ، وتقديم العقل ممنوع ، لأن العقل قد دل على صحة السمع ووجوب قبول ما أخبر به الرسول صلى الله عليه وسلم ، فلو أبطالنا النقل لسكنا قد أبطالنا دلالة العقل ، وإذا أبطالنا دلالة العقل لم يصح أن يكون معارضا للنقل ؛ لأن ما ليس بدليل لا يصلح لمعارضة شيء من الأشياء ؛ فكان تقديم العقل موجبا عدم تقديمه ، فلا يجوز تقديمه ، وهذا بين واضح ؛ فإن العقل هو الذي دل على صدق السمع وصحته وأن خبره مطابق لحقيقته ، فإن جاز أن تكون هذه

الدلالة باطلة لبطلان النقل لزم أن لا يكون العقل دليلا صحيحا ، وإذا لم يكن دليلا صحيحا لم يجوز أن يتبع بحال ، فضلا عن أن يقدم ؛ فصار تقديم العقل على النقل قَدْحًا في العقل بانتفاء لوازمه ومدلوله ، وإذا كان تقديمه على النقل يستلزم القدح فيه ، والقدح فيه يمنع دلالته ، والقدح في دلالته يقدح في معارضته ، كان تقديمه عند المعارضة مبطلا للمعارضة ، فامتنع تقديمه على النقل ، وهو المطلوب .

وأما تقديم النقل عليه فلا يستلزم فساد النقل في نفسه .

ومما يوضح هذا أن يقال :

معارضة العقل لما دل العقل على أنه حق دليل على تناقض دلالته ، وذلك يوجب فسادها ، وأما السمع فلم يعلم فساد دلالته ولا تعارضها في نفسها ، وإن لم يعلم صحتها ، وإذا تعارض دليلان أحدهما علمنا فساد الآخر لم نعلم فساد كان تقديم ما لم يعلم فساده أقرب إلى الصواب من تقديم ما يعلم فساده ، كالشاهد الذي علم أنه صادق ويكذب ، والشاهد الجاهل الذي لم يعلم كذبه ، فإن تقديم قول الفاسق المعلوم كذبه على قول الجاهل الذي لم يعلم كذبه لا يجوز ، فكيف إذا كان الشاهد هو الذي شهد بأنه قد كذب في بعض شهاداته ، والعقل إذا صدق السمع في كل ما يخبر به ثم قال : إنه أخبر بخلاف الحق ، كان هو قد شهد للسمع بأنه يجب قبوله ، وشهد له بأنه لا يجب قبوله ، وشهد بأن الأدلة السمعية - حق ، وأن ما أخبر به السمع فهو حق ، وشهد بأن ما أخبر به السمع فليس بحق ، فكان قَدْحًا في شهادته مطلقا وتركيبه ؛ فلا يجب قبول شهادته الأولى ولا الثانية ، فلا يصلح أن يكون معارضا للسمع بحال .

ولهذا تجد هؤلاء الذين تتعارض عندهم دلالة العقل والسمع في حيرة وشك واضطراب ، إذ ليس عندهم معقول صريح سالم عن معارض مقاوم ، كما أنهم أيضا في نفس المعقول الذي يعارضون به السمع في اختلاف ورعب واضطراب ، وذلك كله مما يبين أن ليس في المعقول الصريح ما يمكن أن يكون مقدما على

ما جاءت به الرسل ، وذلك لأن الآيات والبراهين دالة على صدق الرسل ، وأنهم لا يقولون على الله إلا الحق ، وأنهم معصومون فيما يبلغونه عن الله من الخبر والطلب ، لا يجوز أن يستقر في خبرهم عن الله شيء من الخطأ كما اتفق على ذلك جميع المقرين بالرسل من المسلمين واليهود والنصارى وغيرهم ، فوجب أن جميع ما يخبر به الرسول من الله صدق وحق ، لا يجوز أن يكون في ذلك شيء منافي لدليل عقلي ولا سمعي ، فحق علم المؤمن بالرسول أنه أخير بشيء من ذلك جزم جزماً قاطعاً أنه حق ، وأنه لا يجوز أن يكون في الباطن بخلاف ما أخبر به ، وأنه يمتنع أن يعارضه دليل قطعي لا عقلي ولا سمعي ، وأن كل ما ظن أنه عارضه من ذلك فإنما هو حُجَجٌ داحضة ، وشبه من جنس شبه السوفسطائية ، وإذا كان العقل العالم بصدق الرسول قد شهد له بذلك ، وأنه يمتنع أن يعارض خبره دليل صحيح كان هذا العقل شاهداً بأن كل ما يخالف خبر الرسول فهو باطل ، فيكون هذا العقل والسمع جميعاً شهدا بطلان العقل المخالف للسمع .

فإن قيل : فهذا يوجب القدح في شهادة العقل ، حيث شهد بصدق الرسول وشهد بصدق العقل المناقض لخبره .

قيل له : عن هذا جوابان :

أحدهما : إنا نحن يمتنع عندنا أن يتعارض العقل والسمع القطعيان ، فلا تبطل دلالة العقل ، وإنما ذكرنا هذا على سبيل المعارضة ، فمن قدم دلالة العقل على السمع يلزمه أن يقدم دلالة العقل الشاهد بتصديق السمع ، وأنه إذا قدم دلالة العقل لزم تناقضها وفسادها ، وإذا قدم دلالة السمع لم يلزم تناقضها في نفسها ، وإن لزمه أن لا يعلم صحتها ، وما علم فسادها أولى بالرد مما لم تعلم صحتها ولا فسادها والجواب الثاني : أن نقول : الأدلة العقلية التي تعارض السمع غير الأدلة العقلية التي يُعَلَّمُ بها أن الرسول صادق ، وإن كان جنس العقول يشملها ، ونحن إذا أبطلنا ما عارض السمع إنما أبطلنا نوعاً مما يسعى معقولاً ، لم تبطل كل معقول

ولا أبطلنا المعقول الذي علم به صحة المتقول ، وكان ما ذكرناه موجبا لصحة السمع وما علم به صحته من العقل ، ولا مناقضة في ذلك ، ولكن حقيقته أنه قد تعارض العقل الدال على صدق الرسول والعقل المناقض لخبر الرسول ، فقدمنا ذلك المعقول على هذا المعقول ، كما تقدم الأدلة الدالة على صدق الرسول على الحجج الفاسدة والقاذحة في نبوات الأنبياء وهي حجج عقلية ، بل شبهات المبطلين القاذحين في النبوات قد تكون أعظم من كثير من الحجج العقلية التي يعارض بها خبر الأنبياء عن أسماء الله وصفاته وأفعاله ومقاده : فإذا كان تقديم الأدلة العقلية الدالة على أنهم صادقون في قولهم « إن الله أرسلهم » مقدّمة على ما يناقض ذلك من العقليات ، كذلك تقديم هذه الأدلة العقلية المستلزمة لصدقهم فيما أخبروا به على ما يناقض ذلك من العقليات ، وعاد الأمر إلى تقديم جنس من المعقولات على جنس ، وهذا متفق عليه بين العقلاء : فإن الأدلة العقلية إذا تعارضت فلا بد من تقديم بعضها على بعض ، ونحن نقول : لا يجوز أن يتعارض دليلان قطعيان لا عقليان ولا سمعيان ولا سمعي وعقلي ، ولكن قد ظن من لم يفهم حقيقة القولين تعارضهما لعدم فهمه لفساد أحدهما .

فإن قيل : نحن نستدل بمخالفة العقل للسمع على أن دلالة السمع المخالفة له باطلة ، إما لكذب الناقل عن الرسول ، أو خطئه في النقل ، وإما لعدم دلالة قوله على ما يخالف العقل في محل النزاع .

قيل : هذا معارض بأن يقال : نحن نستدل بمخالفة العقل للسمع على أن دلالة العقل المخالفة له باطلة لبطلان بعض مقدماتها ، فإن مقدمات الأدلة العقلية المخالفة للسمع فيها من التطويل والخفاء والاشتباه والاختلاف والاضطراب ما يوجب أن يكون تطرق الفساد إليها أعظم من تطرقه إلى مقدمات الأدلة السمعية . وإنما يبين ذلك أن يقال : دلالة السمع على مواقع الإجماع مثل دلالاته

على موارد النزاع ، فإن دلالة السمع على علم الله تعالى وقدرته وإرادته وسمعه وبصره كدلالته على رضاه ومحبته وغضبه واستوائه [على عرشه] ونحو ذلك ، وكذلك دلالته على عموم مشيئته وقدرته كدلالته على عموم علمه ، فالأدلة السمعية لم يردّها مَنْ رَدّها لضعف فيها وفي مقدماتها ، لكن لاعتقاده أنها تخالف العقل ، بل كثير من الأدلة السمعية التي يَرُدُّونها تكون أقوى بكثير من الأدلة السمعية التي يقبلونها ، وذلك لأن تلك لم يقبلوها لكون السمع جاء بها ، لكن لاعتقادهم أن العقل دل عليها ، والسمع جعلوه عاضدا للعقل ، وحجة على من ينزعهم من المصدقين بالسمع ، لم يكن هو عمدتهم ولا أصل علمهم ، كما صرح بذلك أئمة هؤلاء المعارضين لكتاب الله وسنة رسوله بأرائهم ، وإذا كان كذلك تبين أن ردهم الأدلة السمعية المعلومة الصحيحة بمجرد مخالفة عقل الواحد أو الطائفة منهم أو مخالفة ما يسمونه عقلا لا يجوز ، إلا أن يبطلوا الأدلة السمعية بالكيفية ويقولون : إنها لاتدل على شيء ، وإن إخبار الرسول عما أخبر به لا يفيد التصديق بثبوت ما أخبر به ، وحينئذ فما لم يكن دليلا لا يصل أن يجعل معارضا ، والكلام هنا إنما هو لمن علم أن الرسول صادق ، وأن ما أخبر به ثابت ، وأن إخباره لنا بالشئ يفيد تصديقنا بثبوت ما أخبر به ، فمن كان هذا معلوما له امتنع أن يجعل العقل مقدما على خبر الرسول صلى الله عليه وسلم ، بل يضطره الأمر إلى أن يجعل الرسول يكذب أو يخطئ ، تارة في الخبريات ، ويصيب أو يخطئ في الطلبات ، وهذا تكذيب للرسول ، وإبطال لدلالة السمع ، وسد لطريق العلم بما أخبر به الأنبياء والمرسلون ، وتكذيب بالكتاب وبما أرسل الله تعالى به رسله . وغايته إن أحسن المقال : أن يجعل الرسول مخبرا بالأمور على خلاف حقائقها لأجل نفع العامة ، ثم إذا قال ذلك امتنع أن يستدل بخبر الرسول على شيء ، فعاد الأمر جدّعا ؛ لأنه إذا جوز على خبر الرسول التليس كان كتمجوزه عليه الكذب ، وحينئذ فلا يكون مجرد إخبار الرسول موجبا للعلم بثبوت ما أخبر به ، وهذا — وإن

كان زندقه وكفرا وإلحادا - فهو باطل في نفسه ، كما قد بين في غير هذا الموضع .
 فنحن في هذا المقام إنما نحاطب مَنْ يتكلم في تعارض الأدلة السمعية والعقلية
 ممن يدعى حقيقة الإسلام من أهل الكلام ، الذين يلبسون على أهل الإيمان
 بالله ورسوله ، وأما مَنْ أفصح بحقيقة قوله ، وقال : إن كلام الله ورسوله لا يستفاد
 منه علم بقيب ، ولا تصديق بحقيقة ما أخبر به ، ولا معرفة بالله وأسمائه وصفاته
 وأفعاله وملائكته وجنته وناره وغير ذلك - فهذا لكلامه مقام آخر ، فإن الناس
 في هذا الباب أنواع : منهم من يقر بما جاء به السمع في المعاد دون الأفعال
 والصفات ، ومنهم من يقر بذلك في بعض أمور المعاد دون بعض ، ومنهم من يقر
 بذلك في بعض الصفات والمعاد مطلقا دون الأفعال وبعض الصفات ، ومنهم من
 لا يقر بحقيقة شيء من ذلك لا في الصفات ولا في المعاد ، ومنهم من لا يقر بذلك
 أيضاً في الأمر والنهي ، بل يسلك طريق التأويل في الخبر والأمر جميعا لمعارضة
 العقل عنده ، كما فعلت القرامطة الباطنية . وهؤلاء أعظم الناس كفراً وإلحادا .
 والمقصود هنا أن مَنْ أقر بصحة السمع وأنه علم محته بالعقل لا يمكنه أن يعارضه
 بالعقل البتة ، لأن العقل عنده هو الشاهد بصحة السمع ، فإذا شهد مرة أخرى
 بفساده كانت دلالاته متناقضة ، فلا يصلح لإثبات السمع ولا لمعارضته .

فإن قال : أنا أشهد بصحة ما لم يعارض العقل .

قيل : هذا لا يصح لوجوه :

أحدها : أن الدليل العقلي دل على صدق الرسول وثبوت ما أخبر به مطلقا :

فلا يجوز أن يكون صدقه مشروطا بعدم المعارض .

الثاني : أنك إن جوّزت عليه أن يعارضه العقل الدال على فساده لم تثق

بشيء منه ، لجواز أن يكون في عقل غيرك ما يدل على فساده ، فلا تكون قد

علمت بعقلك محته البتة ، وأنت تقول : إنك علمت محته بالعقل .

الثالث : أن ما يستخرجه الناس بمقولهم أمر لا غاية له ، سواء كان حقا

أو باطلا ، فإذا جَوَزَ الجوز أن يكون في العقولات ما يناقض خبر الرسول لم يثقل بشيء من أخبار الرسول ، لجواز أن يكون في العقولات التي لم تظهر له بعد ما يناقض ما أخبر به الرسول ؛ ومن قال : أنا أقر من الصفات بما لم ينفه العقل ، أو أثبت من السمعيات ما لم يخالفه العقل ، لم يكن لقوله ضابط ، فإن تصديقه بالسمع مشروط بعدم جنس لا ضابط له ولا منتهى ، وما كان مشروطا بعدم ما لا ينضبط لم ينضبط ، فلا يبقى مع هذا الأصل إيمان ، ولهذا نجد من تعود معارضة الشرع بالرأى لا يستقر في قلبه الإيمان ، بل يكون كما قال الأئمة : إن علماء الكلام زنادقة ، وقالوا : قل أحدٌ نظر في الكلام إلا كان في قلبه غل على أهل الإسلام ، ومرادهم بأهل الكلام مَنْ تكلم في الله بما يخالف الكتاب والسنة في الجملة : لا يكون الرجل مؤمنا حتى يؤمن بالرسول إيمانا جازما ، ليس مشروطا بعدم معارض ، فتنى قال « أو من يخبره إلا أن يظهر له معارض يدفع خبره » لم يكن مؤمنا به ، فهذا أصل عظيم يجب معرفته ، فإن هذا الكلام هو ذريعة الإلحاد والنفاق .

الرابع : أنهم قد سلموا أنه يعلم بالسمع أمور كما يدكرونها كلهم من أن العلوم ثلاثة أقسام : منها ما لا يعلم إلا بالعقل ، ومنها ما لا يعلم إلا بالسمع ، ومنها ما يعلم بالسمع والعقل .

وهذا التقسيم حق في الجملة ، فإن من الأمور الغائبة عن حس الإنسان ما لا يمكن معرفته بالعقل ، بل لا يعرف إلا بالخبر ، وطرق العلم ثلاثة : الحس ، والعقل ، والمركب منهما كالخبر ، فمن الأمور ما لا يمكن علمه إلا بالخبر ، كما يعلم كل شخص بأخبار الصادقين كالخبر المتواتر ، وما يعلم بخبر الأنبياء صلوات الله عليهم أجمعين ، وهذا التقسيم يجب الإقرار به ، وقد قامت الأدلة اليقينية على نبوت الأنبياء وأنهم قد يعلمون بالخبر ما لا يعلم إلا بالخبر ، وكذلك يعلمون غيرهم بخبرهم ، ونفس النبوة تتضمن الخبر ؛ فإن النبوة مشتقة من الإنباء وهو الإخبار بالمغيب [فإن النبي

يخبر بالمغيب [نا] ويخبر [نا] بالغيب ، ويمتنع أن يقوم دليل صحيح على أن كل ما أخبر به الأنبياء يمكن معرفته بدون الخبر ، فلا يمكن أن يحزم بأن كل ما أخبر به الأنبياء يمكن غيرهم أن يعرفه بدون خبرهم ، ولهذا كان أكمل الأمم علما المقرون بالطرق الحسية والعقلية والخبرية ، فمن كذب بطريق منها فإنه [جهل] من العلوم بحسب ما كذب به من تلك الطرق ، والمتفلسفة الذين أثبتوا النبوات على وجه يوافق أصولهم الفاسدة - كابن سينا - وأمثاله لم يقرّوا بأن الأنبياء يعلمون ما يعلمونه بخبر يأتيهم عن الله ، لا بخبر ملك ولا غيره ، بل زعموا أنهم يعلمونه بقوة عقلية لسكونهم أكمل من غيرهم في قوة الحدس ، ولشمول ذلك للقوة القدسية ، فحصرنا علوم الأنبياء في ذلك . وكان حقيقة قولهم : أن الأنبياء من جنس غيرهم ، وأنهم لم يعلموا شيئا بالخبر ، ولهذا صار هؤلاء ، لا يستفيدون شيئا بخبر الأنبياء ، بل يقولون : إنهم خاطبوا الناس بطريق التخييل لمنفعة الجمهور ، وحقيقة قولهم : أنهم كذبوا لمصلحة الجمهور ، وهؤلاء في الحقيقة يكذبون الرسول ، فتكلم معهم في تحقيق النبوة على الوجه الحق ، لا في معارضة العقل والشرع . وهذا الذي ذكرته مما صرح به فضلائهم يقولون : الرسل إنما يفتنع بخبرهم الجمهور في التخييل ، لا يفتنع بخبرهم أحد من العامة والخاصة في معرفة الغيب ، بل الخاصة عندهم تعلم ذلك بالعقل المناقض لأخبار الأنبياء ، والعامة لاتسم ذلك لا بقل ولا خبر ، والنبوة إنما فائدتها تخييل ما يخبرون به للجمهور ، كما يصرح بذلك الفارابي وابن سينا وأتباعهما .

ثم لا يخلو الشخص إما أن يكون مقرا بخبر نبوة الأنبياء ، وإما أن يكون غير مقر بذلك [فإن كان غير مقر بذلك] لم نتكلم معه في تعارض الدليل العقلي والشرعي ، فإن تعارضهما إنما يكون بعد الإقرار بصحة كل منهما لو تجرد عن المعارض ، فمن لم يقر بصحة دليل عقلي البتة لم يخاطب في معارضة الدليل العقلي والشرعي ، وكذلك من لم يقر بدليل شرعي لم يخاطب في هذا التعارض ، ومن

لم يقر بالأنبياء لم يستفد من خبرهم دليلاً شرعياً ؛ فهذا يتكلم معه في تثبيت النبوات
 فإذا ثبتت حينئذ ثبت الدليل الشرعي ، وحينئذ فيجب الإقرار بأن خبر الأنبياء
 يوجب العلم بثبوت ما أخبروا به ، ومن جوز أن يكون في نفس الأمر معارض
 ينفي ما دلل عليه أخبارهم امتنع أن يعلم بخبرهم شيئاً ، فإنه ما من خبر أخبروا به ولم
 يعلم هو ثبوته بعقله إلا وهو يجوز أن يكون في نفس الأمر دليل يناقضه ، فلا يعلم
 شيئاً مما أخبروا به بخبرهم ، فلا يكون مقراً بنبوتهم ، ولا يكون عنده شيء يعلم
 بالسمع وحده ، وهم قد أقروا بأن العلوم ثلاثة : منها ما يعلم بالسمع وحده ، ومنها
 ما يعلم بالعقل وحده ، ومنها ما يعلم بهما .

وأيضاً فقد قامت الأدلة العقلية اليقينية على نبوة الأنبياء ، وأنهم قد يعلمون
 ما يعلمونه بخبر الله وملائكته ، تارة بكلام يسمونه من الله كما سمع موسى
 ابن عمران ، وتارة بملائكة تخبرهم عن الله ، وتارة بوحي يوحيه الله كما قال تعالى
 (٥٢ : ٥١) وما كان لبشر أن يكلمه الله إلا وحياً ، أو من وراء حجاب ، أو
 يرسل رسولا فيوحي بإذنه ما يشاء .

فتبين أن تجوزهم أن يكون في نفس الأمر دليل يناقض السمع يوجب أن
 لا يكون في نفس الأمر دليل سمعي يعلم به خبره ، وهذا مما يبين به تناقضهم ،
 حيث أثبتوا الأدلة السمعية ، ثم قالوا ما يوجب إبطالها ، وحيث أثبتوا الأدلة
 العقلية ، ثم قالوا ما يوجب تناقضها ، فإن العقل يعلم به صحة الأدلة السمعية ،
 فتبي بطل العقل الدال على صحة السمع ، والدليل مستلزم للمدلول ، ومتى
 انتفى اللازم الذي هو المدلول انتفى ملزومه الذي هو الدليل ، فيبطل العقل ،
 وتناقضهم حيث أقروا بنبوات الأنبياء ثم قالوا ما يوجب بطلانها .

وأيضاً فالأدلة العقلية توجب الإقرار بنبوات الأنبياء ، فالقدح في نبوة
 الأنبياء قدح في الأدلة العقلية ، ومع كون قولهم مستلزماً لتناقضهم فهو مستلزم
 لبطلان الأدلة العقلية والسمعية ، وبطلان النبوات ، وهذا من أعظم أنواع

السفسطة ؛ فتبين بعض ما في قولهم من أنواع السفسطة الدالة على فسادهم ، ومن أنواع التناقض الدالة على جهلهم وتناقض مذهبهم .

وإن قالوا : نحن لا نعلم شيئاً مما دل عليه الشرع من الخبريات أو من الخبريات وغيرها ، إلا أن نعلم بالاضطرار أن الرسول أخبر به .

فيقال لهم على هذا التقدير : وكل ما لا يعلم شخص بالاضطرار أن الرسول أخبر به يجب أن يفتيه إذا قام عنده ما يظنه دليلاً عقلياً .

فإن قالوا : نعم ، لزم أنه يجوز لكل أحد أن يكذب بما لم يضطر إلى أن الرسول أخبر به ، وإن كان غيره قد علم بالاضطرار أن الرسول أخبر به ؛ وحينئذ فيلزم من ذلك تجويز تكذيب الرسول ، ونفي الحقائق الثابتة في نفس الأمر ، والقول بلا علم ، والقطع بالباطل .

وإن قالوا : نحن إنما نجوز ذلك إذا قام دليل عقلي قاطع .

قيل : هذا باطل لوجهين :

أحدهما : أنه إذا لم يعلم بالاضطرار أنه أخبر به كان على قولكم غير معلوم الثبوت ، وحينئذ فإذا قام عنده دلالة ظنية ترجح النفي أخبر بموجبها ، وإن جوز أن يكون غيره يعلم بالاضطرار نقيضها .

الثاني : الأدلة العقلية القطعية ليست جنساً متميزاً عن غيره ، ولا شيئاً انفق عليه العقلاء ، بل كل طائفة من النظائر تدعى أن عندها دليلاً قطعياً على ما نقوله ، مع أن الطائفة الأخرى تقول : إن ذلك الدليل باطل ، وإن بطلانه يعلم بالعقل ، بل قد تقول : إنه قام عندها دليل قطعي على نقيض تلك ، وإذا كانت العقلية ليست متميزة ، ولا متفقا عليها ، وجوز أصحابها فيما لم يعلمه أحدهم بالاضطرار من أخبار الرسول أن يقدمها عليه — لزم من ذلك تكذيب كل من هؤلاء بما يعلم غيره بالاضطرار أن الرسول أخبر به . ومعلوم أن العلوم الضرورية أصل للعلوم النظرية ، فإذا جوز للإنسان أن يكون ما علمه غيره من العلوم الضرورية باطلاً

جوز أن تكون العلوم الضرورية باطلة ، وإذا بطلت بطلت النظرية ، فصار قولهم مستلزماً لبطلان العلوم كلها ، وهذا مع أنه مستلزم لعدم علمهم بما يقولونه فهو متضمن لتناقضهم ، ولغاية السفسطة .

وإن قالوا : ما علمنا بالاضطرار أن الرسول أراد أن يقررنا به ، ولم يجوز أن يكون في العقل ما يناقضه ، وما علم غيرنا لم نقر به ، وجوزنا أن يكون في العقل ما يناقضه ، أمكن تلك الطائفة أن تعارض بمثل ذلك ، فيقولون : بل نحن نقر علمنا الضروري ، ونقدح في علمهم الضروري بنظرياتنا . وأيضاً فمن المعلوم أن من شافهه الرسول بالخطاب يعلم من مراده بالاضطرار ما لا يعلم غيره ، وأن من كان أعلم بالأدلة الدالة على مراد المتكلم كان أعلم بمراده من غيره ، وإن لم يكن نبياً ، فكيف بالأنبياء ؟ فإن النحاة أعلم بمراد الخليل وسيبويه من الأطباء ، والأطباء أعلم بمراد بقراط وجالينوس من النحاة ، والفقهاء أعلم بمراد الأئمة الأربعة وغيرهم من الأطباء والنحاة ، وكل من هذه الطوائف يعلم بالاضطرار من مراد أئمة الفن ما لا يظنه غيرهم ، فضلاً عن أن يعلمه علماً ضرورياً أو نظرياً . وإذا كان كذلك فمن له اختصاص بالرسول ومزيد علم بأقواله وأفعاله ومقاصده يعلم بالاضطرار من مراده ما لا يعلمه غيره ، فإذا جوزنا لمن يحصل له هذا العلم الضروري أن يقوم عنده قاطع عقلي ينفي ما علم هؤلاء بالاضطرار أزم ثبوت المعارضة بين العلوم النظرية والضرورية ، وأنه يقدم فيها النظرية ، ومعلوم أن هذا فاسد ؛ فتبين أن قول هؤلاء يستلزم من تناقضهم وفساد مذاهبهم وتكذيب الرسل ما يستلزم من الكفر والجهل ، وأنه يستلزم تقديم النظريات على الضروريات ، وذلك يستلزم السفسطة التي ترفع العلوم الضرورية والنظرية .

الخامس : أن الدليل المشروط بعدم المعارض لا يكون قطعياً ، لأن القطعي لا يعارضه ما يدل على نقيضه ، فلا يكون العقل دالاً على صحة شيء مما جاء به السمع ، بل غاية الأمر : أن يظن الصدق فيما أخبر به الرسول ، وحينئذ فقوله

« إنه تعارض العقل والنقل » قول باطل ، لأن العقل عندك قطعي ، والشرع ظني ، ومعلوم أنه لا تعارض بين القطعي والظني .

فإن قيل : نحن جازمون بصدق الرسول فيما أخبر به ، وأنه لا يخبر إلا بحق ، لكن إذا احتج محتج على خلاف ما اعتقدناه بعقودنا بشيء مما نقل عن الرسول يقبل هذه المعارضة للقدح ، إما في الإسناد وإما في المتن : إما أن نقول : النقل لم يثبت إن كان مما لم تعلم صحته كما تنقل أخبار الآحاد وما ينقل عن الأنبياء المتقدمين ، وإما في المتن بأن نقول : دلالة اللفظ على مراد المتكلم غير معلومة ، بل مظنونة : إما في محل النزاع ، وإما فيما هو أعظم من ذلك ، فنحن لا نشك في صدق الرسول ، بل في صدق الناقل ، أو دلالة المنقول على مراده ؟

قيل : هذا العذر باطل في هذا المقام لوجوه :

أحدها : أن يقال لكم : فإذا علمتم أن الرسول أراد هذا المعنى ، إما أن تعلموا مراده بالاضطرار ، كما يعلم أنه أتى بالتوحيد والصلوات الخمس والمعاد بالاضطرار ، وإما بأدلة أخرى نظرية ، وقد قام عندكم القاطع العقلي على خلاف ما علمتم أنه أراده ، فكيف تصنعون ؟

فإن قلتم : نقدم العقل ، لزمنكم ما ذكر من فساد العقل المصدق للرسول ، مع الكفر وتكذيب الرسول ، وإن قلتم : نقدم قول الرسول ، أفسدتم قولكم المذكور الذي قلتم فيه العقل أصل النقل ، فلا يمكن تقديم الفرع على أصله ، وإن قلتم : يمتنع معارضة العقل الصريح بمثل هذا السمع ، لأننا علمنا مراد الرسول قطعاً : يمتنع أن يقوم دليل عقلي يناقضه ، وحينئذ فيبقى الكلام : هل قام سمعي قطعي على مورد النزاع أم لا ؟ ويكون دفعكم للأدلة السمعية بهذا القانون باطلاً متناقضاً .

الوجه الثاني : أنه إذا كنتم لا تردون من السمع إلا ما لم تعلموا أن الرسول

أراد ، دون ما علمتم أن الرسول أراد ، بقى احتجاجكم بكون العقل معارضا
للسمع احتجاجا باطلا لا تأثير له .

الثالث : أنكم تدعون في مواضع كثيرة أن الرسول جاء بهذا ، وأنا نعلم
ذلك اضطرارا ، ومنازعوكم يدعون قيام القاطع العقلي على مناقض ذلك كما في
المعاد وغيره ، فكذلك يقول منازعوكم في العلو والصفات : إنا نعلم اضطرارا بحجى
الرسول بهذا ، بل هذا أقوى ، كما بسط في موضع آخر .

الرابع : أن هذا يعارض ، بأن يقال : دليل العقل مشروط بعدم معارضة
الشرع ؛ لأن العقل ضعيف عاجز ، والشبهات تعرض له كثيرا ، وهذه اللتان
والخجارات التي اضطرب فيها العقلاء لا أتق فيها بعقل يخالف الشرع ، ومعلوم
أن هذا أولى بالقبول من الأول .

بأن يقال ما يقال في الخامس .

وهو : أن العقل لا يكون دليلا مستقلا في تفاصيل الأمور الإلهية واليوم
الآخر ، فلا أقبل ما يدل عليه إن لم يصدقه الشرع ويوافق ، فإن الشرع قول
المعصوم الذي لا يخطئ ولا يكذب ، وخبر الصادق الذي لا يقول إلا حقا ،
وأما آراء الرجال فكثيرة التهاوت والنفاق ، فأنا لا أتق برأي وعقل في هذه
المطالب العالية الإلهية ، ولا بخبر هؤلاء المختلفين المتناقضين الذين كل منهم يقول
بعقله ما يعلم أنه باطل ، فما من هؤلاء أحد إلا وقد علمت أنه يقول بعقله ما يعلم
أنه باطل ، بخلاف الرسل ، فإنهم معصومون ، فأنا لا أقبل قول هؤلاء إن لم
يزك قولهم ذلك المعصوم خبر الصادق المصدق ، ومعلوم أن هذا الكلام أولى
بالصواب ، وأليق بأولى الألباب ، من معارضة أخبار الرسول الذي علوا صدقه
وأنه لا يقول إلا حقا ، بما يمرض لهم من الآراء والمقولات ، التي هي في الغالب
جهليات وضلالات ، فإنما في هذا المقام تتكلم معهم بطريق التنزل إليهم ، كما
تنزل إلى اليهودي والنصراني في مناظرته ، وإن كنا عالمين ببطلان ما يقوله

اتباعاً لقوله تعالى (١٦ : ١٢٥) وجادلهم بالتي هي أحسن (وقوله (٢٩ : ٤٦) ولا تجادلوا أهل الكتاب إلا بالتي هي أحسن) ، وإلا فعلنا ببطلان ما يعارضون به القرآن والرسول ، ويصدون به أهل الإيمان عن سواء السبيل - وإن جعلوه من المقول بالبرهان - أعظم من أن يبسط في هذا المكان .

وقد تبين بذلك أنه لا يمكن أن يكون تصديق الرسول فيما أخبر به معلقاً بشرط ، ولا موقوفاً على انتفاء مانع ، بل لا بد من تصديقه في كل ما أخبر تصديقاً جازماً ، كما في أصل الإيمان به ، فلو قال الرجل « أنا أومن به وإن أذن لي أبي أو شيعتي » أو « إلا أن ينهاني أبي أو شيعتي » لم يكن مؤمناً به بالاتفاق وكذلك من قال « أومن به إن ظهر لي صدقه » لم يكن بعد قد آمن به ، ولو قال « أومن به إلا أن يظهر لي كذبه » لم يكن مؤمناً ، وحينئذ فلا بد من الجزم بأنه يمتنع أن يعارض خبره دليل قطعي لا سمى ولا عقل ، وأن ما يظنه الناس مخالفاً له إما أن يكون باطلاً ، وإما أن لا يكون مخالفاً ، وأما تقدير قول مخالف لقوله وتقدم عليه : فهذا فاسد في العقل ، كما هو كفر في الشرع ؛ ولهذا كان من المعلوم بالاضطرار من دين الإسلام أنه يجب على الخلق الإيمان بالرسول إيماناً مطلقاً جازماً عاماً : بتصديقه في كل ما أخبر به ، وطاعته في كل ما أمر به ، وأن كل ما عارض ذلك فهو باطل ، وأن من قال « يجب تصديق ما أدر كنهه بعقلي ورد ما جاء به الرسول [مخالفاً] لأبي وعقلي ، وتقديم عقلي على ما أخبر به الرسول ، مع تصديقي بأن الرسول صادق فيما أخبر به » فهو متناقض ، فاسد العقل ، ملحد في الشرع ، وأما من قال « لا أصدق ما أخبر به حتى أعلمه بعقلي » فكفره ظاهر ، وهو ممن قال الله فيه (٦ : ١٢٤) وإذا جاءتهم آية قالوا : لن نؤمن حتى نؤتي مثل ما أوتي رسل الله ، الله أعلم حيث يجعل رسالته (وقوله تعالى (٤٠ : ٨٢ - ٨٥) فلما جاءتهم رسلهم بالبينات فرحوا بما عندهم من العلم ، وحاق بهم ما كانوا به يستهزئون ، فلما رأوا بأسنا قالوا : آمنا بالله وحده ، وكفرنا بما كنا

به مشركين ، فلم يك ينفعهم إيمانهم لما رأوا بأسنا) ومن عارض ما جاءت به الرسل برأيه فله نصيب من قوله تعالى (٤٠ : ٣٤) كذلك يضل الله من هو مسرف مرتاب) وقوله تعالى (٤٠ : ٥٦) الذين يجادلون في آيات الله بغير سلطان أتاهم ، إن في صدورهم إلا كبر ما هم ببالغيه) والسلطان هو الكتاب المنزل من السماء : فكل من عارض كتاب الله المنزل بغير كتاب الله الذي قد يكون ناسخاً له أو مفسراً له ، كان قد جادل في آيات الله بغير سلطان أتاه ، ومن هذا قوله تعالى (٤٠ : ٥) وجادلوا بالباطل ليدحضوا به الحق ، فأخذتهم فكيف كان عقاب) وقوله تعالى (١٨ : ٥٦) وما أرسل المرسلين إلا مبشرين ومنذرين ، ويجادل الذين كفروا بالباطل ليدحضوا به الحق ، واتخذوا آياتي وما أنذروا هزوا) وأمثال ذلك مما في كتاب الله تعالى مما يذم به الذين عارضوا رسل الله وكتبه بما عندهم من الرأي والكلام ، والبدع مشتقة من الكفر ، فمن عارض الكتاب والسنة بآراء الرجال كان قوله مشتقاً من أقوال هؤلاء الضلال ، كما قال مالك « أو كما جاءنا رجل أجدل من رجل تركنا ما جاء به جبريل إلى محمد صلى الله عليه وسلم كجدل هذا ؟ »

فإن قيل : هذا الوجه غايته أنه لا تصح معارضة الشرع بالعقل ، ولكن إذا طعن في العقل لم يبق لنا دليل على صحة الشرع .

قيل : المقصود في هذا المقام أنه يمتنع تقديم العقل على الشرع ، وهو المطلوب ، وأما ثبوت الشرع في نفسه وعلينا به : فليس هذا مقام إثباته ، ونحن لم ندع أن أدلة العقل باطلة ، ولأن ما به يعلم صحة السمع باطل ، ولكن ذكرنا أنه يمتنع معارضة الشرع بالعقل وتقديمه عليه ، وأن من قال ذلك تناقض قوله ، ولزمه أن لا يكون العقل دليلاً صحيحاً ، إذ كان عنده العقل يستلزم صحة ما هو باطل في نفسه ، فلا بد أن يضطره الأمر إلى أن يقول : ما عارضه الدليل العقلي فليس هو عندي دليلاً في نفس الأمر ، بل هو باطل ، فيقال له : وهكذا ما عارضه الدليل السمي

فليس هو دليلاً في نفس الأمر ، بل هو باطل ، فحينئذ يرجع الأمر إلى أن ينظر في دلالة الدليل ، سواء كان سمعياً أو عقلياً ، فإن كان دليلاً قطعياً لم يجز أن يعارضه شيء ، وهذا هو الحق .

وأيضاً فقد ذكرنا أن مسمى الدليل العقلي - عند من يطلق هذا اللفظ حين يحينه - أنواع : فمنها ما هو حق ، ومنها ما هو باطل باتفاق العقلاء ، فإن الناس متفقون على أن كثيراً من الناس يدخلون في مسمى هذا الاسم ما هو حق و باطل ، وإذا كان كذلك فالأدلة العقلية الدالة على صدق الرسول إذا عارضها ما يقال « إنه دليل عقلي يناقض خبر النبي ، وينقض ما دل على صدقه مطلقاً » لزم أن يكون أحد نوعي ما يسمى دليلاً عقلياً باطلاً .

الوجه الحادي عشر : أن ما يسميه الناس دليلاً من العقليات والسمعيات ليس كثير منه دليلاً ، وإنما يظنه الظان دليلاً . وهذا متفق عليه بين العقلاء ؛ فإنهم متفقون على أن ما يسمى دليلاً من العقليات والسمعيات قد لا يكون دليلاً في نفس الأمر . فنقول : أما المشهور للكتاب والسنة - من الصحابة والتابعين وتابعيهم - فمهم متفقون على دلالة ما جاء به الشرع في باب الإيمان بالله تعالى وأسمائه وصفاته واليوم الآخر وما يتبع ذلك ، لم يتنازعوا في دلالاته على ذلك ، والمتنازعون في ذلك بمذمهم لم يتنازعوا في أن السمع يدل على ذلك ، وإنما تنازعوا : هل عارضه من العقل ما يدفع موجهه ؟ وإلا فسلكهم متفقون على أن الكتاب والسنة مثبتان للأسماء والصفات ، مثبتان لما جاء به من أحوال الرسالة والمعاد ، والمتنازعون لأهل الإثبات من نفاة الأفعال والصفات لا يتنازعون في أن النصوص السمية تدل على الإثبات ، وأنه ليس في السمع دليل ظاهر على النفي . فقد اتفق الناس على دلالة السمع على الإثبات ، وإن تنازعوا في الدلالة : هل هي قطعية أو ظنية ؟ وأما المعارضون لذلك من أهل الكلام والفلسفة فلم يتفقوا على دليل واحد من العقليات ، بل كل طائفة تقول في أدلة خصومها : إن العقل يدل على فسادها ،

لا على صحتها ، فالمثبتة للصفات يقولون : إنه يُعلم بالعقل فساد قول النفاة ، كما يقول النفاة : إنه يُعلم بالعقل فساد قول المثبتة ، ومثبتة الرؤية يقولون : إنه يعلم بالعقل إمكان ذلك ، كما تقول النفاة : إنه يُعلم بالعقل امتناع ذلك ، والمتنازعون في الأفعال هل تقوم به ؟ يقولون : إنه علم بالعقل قيام الأفعال به ، وإن الخلق والإبداع والتأثير أمر وجودي قائم بالخالق المبدع الفاعل . ثم كثير من هؤلاء يقولون : إن التسلسل إنما هو ممتنع في العلة ، لا في الآثار والشروط ، وخصوصهم يقولون : ليس الخلق إلا المخلوق ، وليس الفعل إلا المفعول ، وليس الإبداع والخلق شيئاً غير نفس الفعل ونفس المفعول المنفصل عنه ، وإن ذلك معلوم بالعقل ؛ لئلا يترتب التسلسل . وكذلك القول في العقليات المحضة كسألة الجوهر الفرد وتماثل الأجسام ، وبقاء الأعراض ، ودوام الحوادث في الماضي أو المستقبل أو غير ذلك ، كل هذه مسائل عقلية ، وقد تنازع فيها العقلاء ، وهذا باب واسع ، فأهل العقليات من أهل النفي والإثبات كل منهم يدعى أن العقل دل على قوله المناقض نقول الآخر ، وأما السمع فدلالته متفق عليها بين العقلاء .

وإذا كان كذلك قيل : السمع دلالته معلومة متفق عليها ، وما يقال « إنه معارض لها من العقل » ليست دلالته معلومة متفقاً عليها ، بل فيها نزاع كبير ، فلا يجوز أن يعارض ما دلالته معلومة باتفاق العقلاء بما دلالته المعارضة له متنازع فيها بين العقلاء .

واعلم أن أهل الحق لا يطعنون في جنس الأدلة العقلية ، ولا فيما علم العقل صحته ، وإنما يطعنون فيما يدعى المعارض أنه يخالف الكتاب والسنة . وليس في ذلك - والله الحمد - دليل صحيح في نفس الأمر ، ولا دليل مقبول عند عامة العقلاء ، ولا دليل لم يقدح فيه بالعقل .

وحينئذ فنقول في الوجه الثاني عشر : إن كل ما عارض الشرع من العقليات فالعقل يعلم فسادَه ، وإن لم يعارض العقل ، وما علم فسادَه بالعقل لا يجوز

أن يعارض به عقل ولا شرع ، وهذه الجملة تفصيلها هو الكلام على حُجَج الخالفين للسنة من أهل البدع بأن نبين بالعقل فساد تلك الحجج وتناقضها ، وهذا - والله الحمد - مازال الناس يوضحونه ، ومن تأمل ذلك وجد في المقول بما يعلم به فساد المقول الخالف للشرع ما لا يعلمه إلا الله .

الوجه الثالث عشر : أن يقال : الأمور السمعية التي يقال « إن العقل عارضها » كإثبات الصفات والمعاد ونحو ذلك ، هي مما علم بالاضطرار أن الرسول صلى الله عليه وسلم جاء بها ، وما كان معلوماً بالاضطرار من دين الإسلام امتنع أن يكون باطلاً ، مع كون الرسول رسول الله حقاً ، فمن قدح في ذلك وادعى أن الرسول لم يحى . به كان قوله معلوماً الفساد بالضرورة من دين المسلمين .

الوجه الرابع عشر : أن يقال : إن أهل العناية بعلم الرسول العالمين بالقرآن وتفسير الرسول صلى الله عليه وسلم والصحابة والتابعين لهم بإحسان والعالمين بأخبار الرسول والصحابة والتابعين لهم بإحسان ، عندهم من العلوم الضرورية بمقاصد الرسول ومراده ما لا يمكنهم دفعه عن قلوبهم ، ولهذا كانوا كلهم متفقين على ذلك من غير تواطؤ ولا تشاعر ، كما اتفق أهل الإسلام على نقل حروف القرآن ، ونقل الصلوات الخمس والقبلة ، وصيام شهر رمضان . وإذا كانوا قد نقلوا مقاصده ومراده عنه بالتواتر كان ذلك كتنقلهم حروفه وألفاظه بالتواتر . ومعلوم أن النقل المتواتر يفيد العلم اليقيني ، سواء كان التواتر لفظياً أو معنوياً ، كتواتر شجاعة خالد وشعر حسان ، وتحديث أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم ، واقعة الآتمة الأربعة ، وعدل العمرين ، ومغازي النبي صلى الله عليه وسلم مع المشركين وأهل الكتاب ، وعدل كسرى ، وطب جالينوس ، ونحو سيبويه ، يبين هذا أن أهل العلم والإيمان يعلمون من مراد الله ورسوله بكلامه أعظم مما يعلمه الأطباء من كلام جالينوس ونحو سيبويه ، فإذا كان من ادعى في كلام سيبويه وجالينوس ونحوهما ما يخالف ما عليه أهل العلم بالطب والنحو والحساب من كلامهم كان قوله

معلوم البطلان ، فمن ادعى في كلام الله ورسوله خلاف ما عليه أهل الإيمان كان قوله أظهر بطلانا وفسادا ، لأن هذا معصوم محفوظ .

وجماع هذا : أن يعلم أن المنقول عن الرسول صلى الله عليه وسلم شيان : ألفاظه وأفعاله ، ومعاني ألفاظه ومقاصده بأفعاله ، وكلاهما منه ما هو متواتر عند العامة والخاصة ، ومنه ما هو متواتر عند الخاصة ، ومنه ما يختص بعلمه بعض الناس ، وإن كان عند غيره مجهولا أو مظنونا أو مكذوبا ، وأهل العلم بأقواله كأهل العلم بالحديث والتفسير المنقول والمغازي والفقهاء يتواتر عندهم من ذلك ما لا يتواتر عند غيرهم ممن لم يشرّكهم في علمهم ، وكذلك أهل العلم بمعاني القرآن والحديث والفقهاء في ذلك يتواتر عندهم من ذلك ما لا يتواتر عند غيرهم من معاني الأقوال والأفعال المأخوذة عن الرسول ، كما يتواتر عند النحاة من أقوال الخليل وسبويه والكسائي والقرطبي وغيرهم ما لا يعلمه غيرهم ، ويتواتر عند كل أحد من أصحاب مالك والشافعي والثوري والأوزاعي وأحمد وداود وأبي ثور وغيرهم من مذاهب هؤلاء الأئمة ما لا يعلمه غيرهم ، ويتواتر عند أتباع رؤوس أهل الكلام والفلسفة من أقوالهم ما لا يعلمه غيرهم ، ويتواتر عند أهل العلم بنقد الحديث من أقوال شعبة ويحيى بن سعيد وعلي بن المديني ويحيى بن تميم وأحمد بن حنبل وأبي زرعة وأبي حاتم والبخاري وأماهم في الجرح والتعديل ما لا يعلمه غيرهم ، بحيث يعلمون بالاضطرار اتفاقهم على تعديل مالك والثوري وشعبة وحماد بن زيد والليث بن سعد وغير هؤلاء ، وعلى تسكيز محمد بن سعيد المصلوب ووهب بن وهب القاضي وأحمد بن عبد الله الجواليقي وأماهم .

الوجه الخامس عشر - أن يقال : كون الدليل عقليا أو سمعيا ليس هو صفة تقتضي مدحا ولا ذما ، ولا صحة ولا فسادا ، بل ذلك يبين الطريق الذي به علم ، وهو السمع أو العقل ، وإن كان السمع لا بد منه من العقل ، وكذلك كونه عقليا ونقليا ، وأما كونه شرعيا فلا يقابل بكونه عقليا ، وإنما يقابل بكونه يدعيا

إذ البِدْعَةُ تقابل الشَّرْعَ ، وكونه شرعياً صفة مدح ، وكونه بدعياً صفة ذم ، وما خالف الشريعة فهو باطل . ثم الشرعى قد يكون سمعياً وقد يكون عقلياً ، فإن كون الدليل شرعياً يراد به كونُ الشرع أثبتهُ ودل عليه ، ويراد به كون الشرع أباحه وأذن فيه ، فإذا أريد بالشرعى ما أثبتهُ الشرعُ فلما أن يكون معلوماً بالعقل أيضاً ، ولكن الشرع نيه عليه ودل عليه ، فيكون شرعياً عقلياً ، وهذا كالأدلة التي نيه الله تعالى عليها في كتابه العزيز ، من الأمثال المضروبة وغيرها الدالة على توحيده وصدق رسله ، وإثبات صفاته وعلى المعاد ، فمثل أدلة عقلية تعلم صحتها بالعقل ، وهى براهين ومقاييس عقلية ، وهى مع ذلك شرعية ، وإما أن يكون الدليل الشرعى لا يُعلم إلا بمجرد إخبار الصادق ، فإنه إذا أخبر بما لا يُعلم إلا بخبره كان ذلك شرعياً سمعياً ، وكثير من أهل الكلام يظن أن الأدلة الشرعية منحصرة فى خير الصادق فقط ، وأن الكتاب والسنة لا يدلان إلا من هذا الوجه ولهذا يعملون أصول الدين نوعين : العقليات ، والسمعيات ، ويعملون القسم الأول مما لا يعلم بالكتاب والسنة ، وهذا غلط منهم ، بل القرآن دل على الأدلة العقلية وبَيَّنَّها ونَبَّهَ عليها ، وإن كان من الأدلة العقلية ما يُعلم بالعيان وتوازمه ، كما قال تعالى (٥١ : ٥٣) سِرِّهِمْ آيَاتُنَا فى الآفاق وفى أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق ، أولم يكف بربك أنه على كل شئ شهيد ؟) وأما إذا أريد بالشرعى ما أباحه الشرع وأذن فيه : فيدخل فى ذلك ما أخبر به الصادق ، وما دل عليه ونيه عليه القرآن ، وما دلت عليه وشهدت به الموجودات ، والشارع يحرم الدليل لكونه كذباً فى نفسه ، مثل أن تكون إحدى مقدماته باطلة ، فإنه كذب ، والله يحرم الكذب ، لا سيما عليه ، كقوله تعالى (٧ : ١٦٩) أَلَمْ يُؤْخَذْ عَلَيْهِمْ ميثاق الكتاب أن لا يقولوا على الله إلا الحق ودرسوا ما فيه) ويحرمه لكون المتكلم به يتكلم بلا علم ، كما قال تعالى (١٧ : ٣٦) وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ (وقوله تعالى (٧ : ٣٣) وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ) وقوله (٣ : ٦٦) هَ أَنتُمْ

ها هؤلاء حاجتكم فيما لكم به علم ، فلم تحاجون فيما ليس لكم به علم ؟) ويحرمه
 أن يكونه جذلا في الحق بعد ما تبين ، كقوله تعالى (٨ : ٦) يحادلونك في الحق
 بعد ما تبين) وقوله تعالى (١٨ : ٥٦) وجادلوا بالباطل ليدحضوا به الحق)
 وحيث أن الدلائل الشرعية لا يجوز أن يعارضه دليل غير شرعي ، ويكون مقدما
 عليه ، بل هذا بمنزلة من يقول : إن البدعة التي لم يشرعها الله تعالى تكون
 مقدمة على الطاعة الشرعية التي أمر الله بها ، أو يقول : الكذب مقدم على الصدق ،
 أو يقول : خبر غير النبي يكون مقدما على خبر النبي ، أو يقول : ما نهى الله عنه
 يكون خيرا مما أمر الله به ، ومخوذ ذلك ، وهذا كله ممنوع .

وأما الدلائل التي يكون عقليا أو سمعيا من غير أن يكون شرعيا : فقد يكون
 راجعا تارة ومرجوحا أخرى ، كما أنه قد يكون دليلا صحيحا تارة ، ويكون شبهة
 فاسدة أخرى ، فما جاءت به الرسل عن الله إخبارا أو أمرا لا يجوز أن يعارض
 بشيء من الأشياء ، وأما ما يقوله الناس فقد يعارض بنظيره ، إذ قد يكون حقا
 تارة وباطلا أخرى ، وهذا مما لا ريب فيه ، لسكن من الناس من يَدْخِلُ في الأدلة
 الشرعية ما ليس منها ، كما أن منهم من يُخْرِجُ منها ما هو داخل فيها ، والكلام
 هنا على جنس الأدلة ، لا على أعيانها .

الوجه السادس عشر - أن يقال : غاية ما يقتضي إليه هؤلاء المعارضون
 لكلام الله ورسوله بأرائهم ، من المشهورين بالإسلام هو التأويل أو التفويض ،
 فأما الذين ينتهون إلى أن يقولوا الأنبياء أو هموا وخيلوا مالا حقيقة له في نفس
 الأمر فهؤلاء معروفون عند المسلمين بالإلحاد والزندقة ، والتأويل المقيول : هو ما دل
 على مراد المتكلم ، والتأويلات التي يذكرونها لا يعلم أن الرسول أرادها ، بل يعلم
 بالاضطرار في عامة النصوص أن المراد منها تقيض ما قاله الرسول ، كما يعلم مثل ذلك
 في تأويلات القرامطة والباطنية من غير أن يحتاج ذلك إلى دليل خاص ، وحيث
 فالتأويل إن لم يكن مقصوده معرفة مراد المتكلم كان تأويله للفظ بما يحتمله من

حيث الجلة في كلام من تكلم بمثله من العرب : هو من باب التحريف والإلحاد ، لا من باب التفسير وبيان المراد .

وأما التفويض : فمن المعلوم أن الله تعالى أمرنا أن نتدبر القرآن ، وحدنا على عقله وفهمه ، فكيف يجوز مع ذلك أن يراد منا الإعراض عن فهمه ومعرفته وعقله ؟ وأيضا فالخطاب الذي أراده هُذَانَا والبيانُ لَنَا ، وإخراجنا من الظلمات إلى النور ، إذا كان ما ذكر فيه من النصوص ظاهرة باطل وكفر ، ولم يرد منا أن نعرف لا ظاهرة ولا باطنة ، أو أريد منا أن نعرف باطنه من غير بيان في الخطاب لذلك ، فعلى التقديرين لم يخاطب بنا بين فيه الحق ، ولا عرفنا أن مدلول هذا الخطاب باطل وكفر .

وحقيقة قول هؤلاء في الخطاب لنا : أنه لم يبين الحق ، ولا أوضحه ، مع أمره لنا أن نمتدحه ، وأن ما خاطبنا به وأمرنا باتباعه والرد إليه لم يبين به الحق ولا كذبه ، بل دل ظاهره على الكفر والباطل ، وأراد منا أن لا نفهم منه شيئا ، أو أن نفهم منه مالا دليل عليه فيه . وهذا كله مما يعلم بالاضطرار تعزیه الله ورسوله عنه ، وأنه من جنس أقوال أهل التحريف والإلحاد .

وهذا احتج الملاحدة ، كابن سينا وغيره ، على مشيقي المعاد ، وقالوا : القول في نصوص المعاد كالقول في نصوص التشبيه والتجسيم ، وزعموا أن الرسول صلى الله عليه وسلم لم يبين ما الأمر عليه في نفسه ، لا في العلم بالله تعالى ولا باليوم الآخر ، فكان الذي استطال به على هؤلاء هو موافقتهم لهم على نفي الصفات ، وإلا فلو آمنوا بالكتاب كله حق الإيمان لبطلت المعارضة ودحضت حججهم ، ولهذا كان ابن النفيس المتطبيب الفاضل يقول : ليس إلا مذهبان : مذهب أهل الحديث ، أو مذهب الفلاسفة ، فأما هؤلاء المتكلمون فقولهم ظاهر التناقض والاختلاف ، يعني أهل الحديث أثبتوا كل ما جاء به الرسول ، وأولئك جعلوا الجميع تخييلا وتوهيما ، ومعلوم بالأدلة الكثيرة السمعية والعقلية فساد مذهب

هؤلاء الملاحدة ، فتعين أن يكون الحق مذهب السنف أهل الحديث والسنة والجماعة .

ثم إن ابن سينا وأمثاله من الباطنية المتفلسفة والقرامطة يقولون : إنه أراد من المخاطبين أن يفهموا الأمر على خلاف ما هو عليه ، وأن يعتقدوا مالا حقيقة له في الخارج ، لما في هذا التخيل والاعتقاد الفاسد لهم من المصلحة . والجهمية والمعتزلة وأمثالهم يقولون : إنه أراد أن يعتقدوا الحق على ما هو عليه ، مع علمهم بأنه لم يبين ذلك في الكتاب والسنة ، بل النصوص تدل على نقيض ذلك ، فأولئك يقولون : أراد منهم اعتقاد الباطل وأمرهم به ، وهؤلاء يقولون : أراد اعتقاد ما لم يدعهم إلا على نقيضه .

والمؤمن يعلم بالاضطرار أن كلا القولين باطل ، ولا بد للنفاة أهل التأويل من هذا أو هذا ، وإذا كان كلاهما باطلا كان تأويل النفاة للنصوص باطلا ، فيكون نقيضه حقا ، وهو إقرار الأدلة الشرعية على مدلولاتها ، ومن خرج عن ذلك لزمه من الفساد ما لا يقوله إلا أهل الإلحاد .

وما ذكرناه من لوازم قول أهل التفويض : هو لازم نقولهم الظاهر المعروف بينهم ، إذ قالوا : إن الرسول كان يعلم معاني هذه النصوص المشككة المتشابهة ، ولكن لم يبين للناس مراده بها ، ولا أوضحه إيضاها يقطع به النزاع .

وأما على قول أكابرهم « إن معاني هذه النصوص المشككة المتشابهة لا يعلمه إلا الله ، وإن معناها الذي أراده الله بها هو ما يوجب صرفها عن ظواهرها » - فعلى قول هؤلاء يكون الأنبياء والمرسلون لا يعلمون معاني ما أنزل الله عليهم من هذه النصوص ، ولا الملائكة ، ولا السابقون الأولون ، وحينئذ فيكون ما وصف الله به نفسه في القرآن ، أو كثير مما وصف الله به نفسه ، لا يعلم الأنبياء معناه ، بل يقولون كلاما لا يعقلون معناه ، وكذلك نصوص المثبتين للقدر عند طائفة ، والنصوص المثبتة للأمر والنهي والوعد والوعيد عند طائفة ، والنصوص المثبتة

العماد عند طائفة ، ومعلوم أن هذا قدح في القرآن والأنبياء ، إذ كان الله أنزل القرآن ، وأخبر أنه جعله هدى وبيانا للناس ، وأمر الرسول أن يبلغ البلاغ المبين ، وأن يبين للناس ما نزل إليهم ، وأمر الناس بتدبر القرآن وعقله ، ومع هذا فأشرف ما فيه - وهو ما أخبر به الرب عن صفاته ، أو عن كونه خالقا لكل شيء ، وهو بكل شيء عليم ، أو عن كونه أمر ونهي ، ووعد وتوعد ، أو عما أخبر به عن اليوم الآخر - لا يعلم أحد معناه ، فلا يعقل ولا يتدبر ، ولا يكون الرسول بين الناس ما نزل إليهم ، ولا يبلغ البلاغ المبين ، وعلى هذا التقدير فيقول كل ملحد ومبتدع : الحق في نفس الأمر ما علمته برأي وعقلي ، وليس في النصوص ما يناقض ذلك ، لأن تلك النصوص مشككة متشابهة ، ولا يعلم أحد معناها ، ومالا يعلم أحد معناه لا يجوز أن يستدل به ، فيبقى هذا الكلام سدا لباب الهدى والبيان من جهة الأنبياء ، وفتح لباب من يعارضهم ويقول : إن الهدى والبيان في طريقنا لا في طريق الأنبياء ، لأننا نحن تعلم ما نقول ونبينه بالأدلة العقلية ، والأنبياء لم يعلموا ما يقولون ، فضلا عن أن يبينوا مرادهم . فتبين أن قول أهل التضييض الذين يزعمون أنهم متبعون للسنة والسلف من ثمر أقوال أهل البدع والإلحاد .

فإن قيل : أتم تعلمون أن كثيرا من السلف رَوَوْا أن الوقف عند قوله (٣ : ٦ وما يعلم تأويله إلا الله) بل كثير من الناس يقول : هذا مذهب السلف ، ونقلوا هذا القول عن أبي بن كعب وابن مسعود وعائشة وابن عباس وعروة بن الزبير وغير واحد من السلف والخلف ، وإن كان القول الآخر - وهو أن السلف يعلمون تأويله - منقولاً عن ابن عباس أيضا ، وهو قول مجاهد ومحمد ابن جعفر وابن إسحاق وابن قتبية وغيرهم ، وما ذكرتموه قدح في أولئك السلف وأتباعهم .

قيل : نيس الأمر كذلك ، فإن أولئك السلف الذين قالوا « لا يعلم تأويله إلا الله » كانوا يتكلمون بلغتهم المعروفة بينهم ، ولم يكن لفظ « التأويل » عندهم .

يراد به معنى التأويل الاصطلاحي الخاص ، وهو صُرِف اللفظ عن المعنى المدلول عليه
المفهوم منه إلى معنى يخالف ذلك ، فإن تسمية هذا المعنى وحده تأويلا إنما هو
اصطلاح طائفة من المتأخرين من الفقهاء والمتكلمين وغيرهم ، ليس هو عُرِفَ
السلف من الصحابة والتابعين والأئمة الأربعة وغيرهم ، لا سيما ومن يقول إن لفظ
التأويل هذا معناه يقول : إنه يُحمَل اللفظ على المعنى المرجوح لدليل يقتضيه ،
وهؤلاء يقولون : هذا المعنى المرجوح لا يعلمه أحد من الخلق ، والمعنى الراجح لم
يرده الله ، وإنما كان لفظ التأويل في عُرِفَ السلف يراد به ما أراد الله بلفظ
« التأويل » في مثل قوله تعالى (٧ : ٥٣) هل ينظرون إلا تأويله ، يوم يأتي تأويله
يقول الذين نسوه من قبل : قد جاءت رسلُ ربنا بالحق) وقال تعالى (٤ : ٥٩)
ذلك خير وأحسن تأويلا) وقال يوسف (١٢ : ١٠٠) يا أبت هذا تأويل رؤياي
من قبل) وقال يعقوب له (١٢ : ٦) ويعلمك من تأويل الأحاديث (١٢ : ٤٥)
وقال الذي نجا منهما وادّكر بعد أمة أنا أنبئكم بتأويله) وقال يوسف (١٢ : ٣٧)
لا يأتيناك طعام ترزقناه إلا نبأتك بتأويله) فتأويل الكلام الطلبي : الأمر والنهي ،
هو نفس فعل المأمور به وترك المنهى عنه ، كما قال سفيان بن عيينة « السنة تأويل
الأمر والنهي » وقالت عائشة « كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول في ركوعه
وسجوده : سبحانك اللهم ربنا وبحمدك اللهم اغفر لي ، يتأول القرآن » وقيل
لعروة بن الزبير « فأبال عائشة كانت تصلي في السفر أربعا ؟ قال : تأولت كما تأول
عُمان » ونظائره متعددة . وأما تأويل ما أخبر الله به عن نفسه وعن اليوم الآخر
فهو نفس الحقيقة التي أخبر عنها ، وذلك في حق الله : هو كنه ذاته وصفاته التي
لا يعلمها غيره ، ولهذا قال مالك وربيعة وغيرهما « الاستواء معلوم ، والكيف
مجهول » وكذلك قال ابن الماجشون وأحمد بن حنبل وغيرهما من السلف ،
يقولون : إنا لا نعلم كيفية ما أخبر الله به عن نفسه ، وإن علمنا تفسيره ومعناه ،
ولهذا ردّ أحمد بن حنبل على الجهمية والزنادقة فيما طعنوا فيه من متشابه القرآن

وتأولوه على غير تأويله ، فردّ على مَن حمله على غير ما أريد به ، وفسر هو جميع الآيات المشابهة ، وبين المراد بها ، وكذلك الصحابة والتابعون فسّروا جميع القرآن وكانوا يقولون : إن العلماء يعلمون تفسيره وما أريد به ، وإن لم يعلموا كيفية ما أخبر الله به عن نفسه ، وكذلك لا يعلمون كيفية الغيب ، فإن ما أَعَدَّ الله لأوليائه من النعم لا عَيْن رَأَتْهُ ، ولا أذن سَمِعَتْهُ ، ولا خطر على قلب بشر ، فذاك الذي أخبر به لا يعلمه إلا الله بهذا المعنى ، فهذا حق . وأما من قال « إن التأويل الذي هو تفسيره وبيان المراد به لا يعلمه إلا الله » فهذا ينافيه فيه عامة الصحابة والتابعين الذين فسّروا القرآن كله ، وقالوا : إنهم يعلمون معناه ، كما قال مجاهد « عرضت المصحف على ابن عباس من فاتحته إلى خاتمته أَوَفُّ عند كل آية وأسأله عنها » وقال ابن مسعود « ما في كتاب الله آية إلا وأنا أعلم فِيم أنزلت » وقال الحسن البصري « ما أنزل الله آية إلا وهو يحب أن يُعَلِّمَ ما أراد بها » ولهذا كانوا يعملون القرآن يحيط بكل ما يطلب من علم الدين ، كما قال مسروق : « ما نسأل أصحاب محمد عن شيء إلا وعلمه في القرآن ، ولكن علمنا قَصُرَ عنه » وقال الشعبي « ما ابتدع قوم بدعة إلا في كتاب الله بيانها » وأمثال ذلك من الآثار الكثيرة المذكورة بالأسانيد الثابتة مما ليس هذا موضع بسطه .

الوجه السابع عشر - أن يقال : الذين يعارضون الكتاب والسنة بما يسمونه عقليات : من الكلاميات والفلسفيات ونحو ذلك ، إنما يبنون أمرهم في ذلك على أقوال مشبهة بمجمل ، تحمل معاني متعددة ، ويكون فيها من الاشتباه لفظا ومعنى ما يوجب تناوُلَهَا لِحَقِّ وباطل ، فما فيها من الحق يقبل ما فيها من الباطل لأجل الاشتباه والالتباس ، ثم يعارضون بما فيها من الباطل نصوص الأنبياء صلوات الله وسلامه عليهم ، وهذا منشأ ضلال من ضل من الأمم قبلنا ، وهو منشأ البدع ، فإن البدعة لو كانت باطلا محضا لظهرت وبانت ، وما قبلت ، ولو كانت حقا محضا لا شَوْبَ فيه ، لكانت موافقة للسنة ، فإن السنة لا تناقض حقا محضا لا باطل فيه

ولكن البدعة تشتمل على حق وباطل ، وقد بسطنا الكلام على هذا في غير هذا الموضع ، ولهذا قال تعالى فيما يخاطب به أهل الكتاب على لسان محمد صلى الله عليه وسلم (٢ : ٤٠ - ٤٢) يا بني إسرائيل اذكروا نعمتي التي أنعمت عليكم وأوفوا بعهدي أوف بعهدكم ، وإياي فرهبون ، وآمنوا بما أنزلت مصدقا لما معكم ، ولا تكونوا أول كافر به ، ولا تشتروا بآياتي ثمنا قليلا ، وإياي فاتقون ، ولا تلبسوا بالباطل وتكتموا الحق وأنتم تعلمون) فنيهاهم عن لبس الحق بالباطل وكتمانه ، ولبسه به : خلطه به حتى يلبس أحدهما بالآخر ، كما قال تعالى (٦ : ٩) ولو جعلناه ملكا لجعلناه رجلا وللبسنا عليهم ما يلبسون) ومنه التلبس ، وهو التدليس ، وهو الغش ، لأن الغشوش من التماس لبسه فضة تخاطفه وتغطيه ، وكذلك إذا لبس الحق بالباطل يكون قد أظهر الباطل في صورة الحق ، فالظاهر حق ، والباطل باطل ، ثم قال تعالى (٢ : ٤٢) وتكتموا الحق وأنتم تعلمون) وهنا قولان : قيل : إنه نهيهم عن مجموع الفعلين ، وإن الواو واو الجمع التي يسميها نحاة الكوفة واو الصرف ، كما في قولهم « لا تأكل السمك وتشرب اللبن » كما قال تعالى (٣ : ١٤٢) وما يعلم الله الذين جاهدوا منكم ويعلم الصابرين) على قراءة النصب ، وكما في قوله تعالى (٤٢ : ٣٤ ، ٣٥) أوفوا بعهدي بما كسبوا ويعفو عن كثير ، ويعلم الذين يجادلون في آياتنا ما لهم من محيص) على قراءة النصب ، وعلى هذا فيكون الفعل الثاني في قوله (وتكتموا الحق) منصوبا ، والأول مجزوما ، وقيل : بل الواو هي الواو العاطفة المشتركة بين المعطوف والمعطوف عليه ، فيكون قد نهى عن الفعلين من غير اشتراط اجتماعهما كما إذا قيل « لا تكفر وتسرق وتزن » وهذا هو الصواب كما في قوله تعالى (٣ : ٧١) يا أهل الكتاب لم تلبسون الحق بالباطل وتكتمون الحق وأنتم تعلمون) ولو ذمهم على الاجتماع لقال : « وتكتموا الحق » بلا نون ، وتلك الآية نظير هذه ، ومثل هذا الكلام إذا أريد به النهي عن كل من الفعلين فإنه قد يعاد فيه

حرف النفي ، كما تقول « لا تكفر ، ولا تسرق ، ولا تزني » ومنه قوله تعالى (٤ : ٢٩) يا أيها الذين آمنوا لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل إلا أن تكون تجارة عن تراض منكم ولا تفتلوا أنفسكم) وأما إذا لم يُعَدَّ حرفُ النفي فيكون لارتباط أحد الفعلين بالآخر ، مثل أن يكون أحدهما مستلزماً للآخر ، كما قيل « لا تكفر بالله وتكذب أنبياءه » ونحو ذلك ، وما يكون اقترانهما ممكناً لا محذور فيه ، لكن النهي عن الجميع فهو قليل في الكلام ، ولذلك قلَّ ما يكون فيه الفعل الثاني منصوباً ، والغالبُ على الكلام جزم الفعلين ، وهذا مما يبين أن الراجح في قوله (وتلبسوا) أن تكون الواو واو المعطف ، والفعل مجزوماً ، ولم يعد حرف النفي لأن أحد الفعلين مرتبط بالآخر مستلزماً له ، فالنهي عن الملزوم - وإن كان يتضمن النهي عن اللازم - فقد يظن أنه ليس مقصوداً للنهاي ، وإنما هو واقع بطريق اللزوم العقلي .

ولهذا تنازع الناس في الأمر بالشئ : هل يكون أمراً بلوازمه ؟ وهل يكون نهياً عن ضده ؟ مع اتفاقهم على أن فعل المأمور لا يكون إلا مع فعل لوازمه وترك ضده . ومنشأ النزاع : أن الأمر بالفعل قد لا يكون مقصوده اللوازم ولا ترك الضد ، ولهذا إذا عاقب المكلف لا يعاقبه إلا على ترك المأمور فقط ، لا يعاقبه على ترك لوازمه وفعل ضده .

وهذه المسألة هي الملقبة بأن « ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب » وقد غلط فيها بعض الناس ، قسموا ذلك إلى ما لا يقدر المكلف عليه كالصحة في الأعضاء والقدر في الجملة ، ونحو ذلك مما لا يكون قادراً على تحصيله ، وإلى ما يقدر عليه كقطع المسافة في الحج ، وغسل جزء من الرأس في الوضوء ، وإمسك جزء من الليل في الصيام ، ونحو ذلك ، فقالوا : ما لا يتم الواجب المطابق إلا به وكان مقدوراً المكلف فهو واجب . وهذا التقسيم خطأ ، فإن هذه الأمور التي ذكروها هي شرط في الوجوب ، فلا يتم الوجوب إلا بها ، وما لا يتم الوجوب إلا به لا يجب على

العبد فعله باتفاق المسلمين ، سواء كان مقدوراً عليه أولاً ، كالأستطاعة في الحج ، واكتساب نصاب الزكاة ، فإن العبد إذا كان مستطيعاً للحج وجب عليه الحج ، وإذا كان مالكا انتصاب الزكاة وجبت عليه الزكاة ، فالواجب لا يتم إلا بذلك ، فلا يجب عليه تحصيل أستطاعة الحج ، ولا ملك النصاب ، ولهذا من يقول : إن الأستطاعة في الحج ملك للمال ، كما هو مذهب أبي حنيفة والشافعي وأحمد ، فلا يوجبون عليه اكتساب المال ، ولم يفتنازعوا إلا فيما إذا بذلت له الأستطاعة : إما بذل الحج ، وإما بذل المال له من ولده ، وفيه نزاع معروف في مذهب الشافعي وأحمد ، ولكن المشهور من مذهب أحمد عدم الوجوب ، وإنما أوجبه طائفة من أصحابه ، لكون الأب له على أصله أن يملك مال ولده ، فيكون قبوله كتملك المباحات ، والمشهور من مذهب الشافعي الوجوب ببذل الابن بالفعل ، والمقصود هنا الفرق بين ما لا يتم الواجب إلا به ، وما لا يتم الوجوب إلا به ، وأن الكلام في القسم الثاني إنما هو فيما لا يتم الواجب إلا به كقطع المسافة في الجمعة والحج ونحو ذلك ، فعلى المكلف فعله باتفاق المسلمين ، لكون من ترك الحج وهو بعيد الدار عن مكة ، أو ترك الجمعة وهو بعيد الدار عن الجامع فقد ترك أكثر مما ترك قريب الدار ، ومع هذا فلا يقال : إن عقوبة هذا أعظم من عقوبة قريب الدار ، والواجب ما يكون تركه سبباً للذم والعقاب ، فلو كان هذا الذي لزمه فعله بطريق التبع مقصوداً بالوجوب لكان الذم والعقاب لتاركه أعظم ، فيكون من ترك الحج من أهل الهند والأندلس أعظم عقاباً ممن تركه من أهل مكة والطائف ، ومن ترك الجمعة من أقصى المدينة أعظم عقاباً ممن تركها من جيران المسجد الجامع ، فلما كان من المعلوم أن ثواب البعيد أعظم ، وعقابه إذا ترك ليس أعظم من عقاب قريب نشأت من ههنا الشبهة : هل هو واجب أو ليس بواجب ؟ والتحقيق : أن وجوبه بطريق اللزوم العقلي ، لا بطريق قصد الأمر ، بل الأمر بالفعل قد لا يقصد طلب لوازمه وإن كان عالماً بأنه لا بد من وجودها ، وإن كان ممن يجوز عليه الغفلة فقد لا تحظر بقلبه اللوازم .

وَمَنْ فُهِمَ هَذَا انْخَلَتْ عَنْهُ شِبْهُ السَّكْمِيِّ^(١) : هل في الشريعة مباح أم لا؟ فإن السَّكْمِيَّ زعم أنه لا مباح في الشريعة ، لأنه ما من فعل يفعلُه العبد من المباحات إلا وهو مشغول به عن محرم ، والنهي عن المحرم أمر بأحد أضداده ، فيكون ما قلناه من المباحات هو من أضداد المحرم المأمور بها .

وجوابه أن يقال : النهي عن الفعل ليس أمراً بضد معين ، لا بطريق القصد ولا بطريق اللزوم ، بل هو نهى عن الفعل المقصود تركه بطريق القصد ، وذلك يستلزم الأمر بالقدر المشترك بين الأضداد ، فهو أمر بمعنى مطلق كلي ، والأمر بالمعنى المطلق السكلي ليس أمراً بمعين بخصوصه ، ولا نهياً عنه ، بل لا يمكن فعل المطلق إلا بمعين أي معين كان ، فهو أمر بالقدر المشترك بين المعينات ، فما امتساز به معين عن معين فالتخيرة فيه إلى المأمور ، لم يؤمر به ولم ينه عنه ، وما اشتركت فيه المعينات — وهو القدر المشترك — فهو الذي أمر به الأمر .

وهذا يحل الشبهة في مسألة المأمور بالخير ، والأمر بالماهيبة السكلية : هل يكون أمراً بشيء من جزئياتها أم لا؟ فالخير الذي يكون أمر بخصوصه من خصال معينة كافي فدية الأذى وكفارة اليمين ، كقوله تعالى (٢ : ١٩٦) فدية من صيام أو صدقة أو نسك (وقوله تعالى (فكفارته ٥ : ٨٩) إطعام عشرة مساكين من أوسط ما تطعمون أهليكم أو كسوتهم أو تحرير رقبة) فهذا اتفق المسلمون على أنه إذا فعل واحداً منها برئت ذمته ، وأنه إذا ترك الجميع لم يعاقب على ترك الثلاثة ، كما يعاقب إذا وجب عليه أن يفعل الثلاثة كلها ، وكذلك اتفق العقلاء المعتبرون على أن الواجب ليس معيناً في نفس الأمر ، وأن الله لم يوجب عليه ما علم أنه سيفعله ، وإنما يقول هذا بعض الغالطين ، ويحكميه طائفة عن طائفة غلطاً عليهم ، بل أوجب عليه أن يفعل هذا أو هذا ، وهو كما قال ابن عباس : كل شيء في القرآن « أو » فهو على التحخير ، وكل شيء في القرآن « فمن لم يجد » فهو على التقريب ، والله يعلم أن العبد يفعل واحداً بعينه مع علمه أنه لم يوجب عليه بخصوصه .

(١) هو أبو القاسم البلخي صاحب اللغات ، عبد الله بن أحمد توفي سنة ٣١٧ هـ

ثم اضطرب الناس هنا : هل الواجب الثلاثة فلا يكون هناك فرق بين المعين وبين الخير ، أو الواجب واحد لا يعينه ، فيكون المأمور به مهتماً غير معلوم للمأمور ؟ ولا يد في الأمر من تمكن المأمور من العلم بالمأمور والعمل به ، والقول بإيجاب الثلاثة يحكي عن المعتزلة ، والقول بإيجاب واحد لا يعينه هو قول الفقهاء . وحقيقة الأمر : أن الواجب هو القدر المشترك بين الثلاثة ، وهو مسمى أحدها . فالواجب أحد الثلاثة ، وهذا معلوم متميز معروف بالمأمور ، وهذا المسمى يوجد في هذا المعين وهذا المعين وهذا المعين ، فلم يجب واحد يعينه غير معين ، بل يجب أحد المعينات ، والامتثال يحصل بواحد منها وإن لم يعينه ، والأمر المتناقض هو أن يوجب معينا ولا يعينه ، أما إذا كان الواجب غير معين بل هو القدر المشترك فلا منافاة بين الإيجاب وترك التعيين ، وهذا يظهر بالواجب المطلق ، وهو الأمر بالماهية الكلية ، كالأمر باعتناق رقة مطلق ، والمطلق لا يوجد إلا معينا ، لكن لا يكون معينا في العلم والقصد ، فالأمر لم يقصد واحداً يعينه ، مع علمه بأنه لا يوجد إلا معينا ، وأن المطلق الكلي وجوده عند الناس في الأذهان لا في الأعيان ، فما هو مطلق كلي في أذهان الناس لا يوجد إلا معينا مشخصاً مخصوصاً متميزاً في الأعيان ، وإنما سمي كلياً لكونه في الذهن كلياً ، وأما الخارج فلا يكون في الخارج ما هو كلي أصلاً .

وهذا الأصل ينفع في عامة العلوم ، فلهذا يتعدد ذكره في كلامنا بحسب الحاجة إليه ، فيحتاج أن يفهم في كل موضع يحتاج إليه فيه ، كما تقدم ، وبسبب الغلط فيه ضل طوائف من الناس ، حتى في وجود الرب تعالى ، وجعلوه وجوداً مطلقاً ، إما بشرط الإطلاق ، وإما بغير شرط الإطلاق ، وكلاهما ممنوع وجوده في الخارج ، والمتفلسفة منهم من يقول : يوجد المطلق بشرط الإطلاق في الخارج ، كما يذكر عن شيعة أفلاطون القائلين بالمثل الأفلاطونية ، ومنهم من يزعم وجود المطلقات في الخارج مقارنة للمعينات ، وأن الكلي المطلق جزء من المعين الجزئي ، كما يذكر

عمن يذكر عنه من أتباع أرسطو صاحب المنطق ، وكلا القولين خطأ صريح ، فإننا نعلم بالحس وضرورة العقل أن الخارج ليس فيه إلا شيء معين مختص لا شركة فيه أصلاً ، ولكن المعاني الكلية العامة المطلقة في الذهن ، كالألفاظ المطلقة والعامة في اللسان ، وكالخط الدال على تلك الألفاظ ، فالخط يطابق اللفظ ، واللفظ يطابق المعنى ، فكل من الثلاثة يتناول الأعيان الموجودة في الخارج ويشملها ويعمها ، لا أن في الخارج شيئاً هو نفسه يعم هذا وهذا ، أو يوجد في هذا وهذا ، أو يشترك فيه هذا وهذا ، فإن هذا لا يقوله من يتصور ما يقول ، وإنما يقوله من اشتبهت عليه الأمور الذهنية بالأمور الخارجية ، أو من قلد بعض من قال ذلك من الغاطلين فيه . ومن علم هذا علم كثيراً مما دخل في المنطق من الخطأ في كلامهم في الكليات والجزئيات ، مثل الكليات الخمس : الجنس ، والفصل ، والنوع ، والخاصة ، والعرض العام .

وما ذكره من الفروق بين الذاتيات واللوازم المعاهية ، وما ادعوه من تركيب الأنواع من الذاتيات المشتركة والمميزة التي يسمونها الجنس والفصل ، وتسمية هذه الصفات أجزاء المعاهية ، ودعواهم أن هذه الصفات التي يسمونها أجزاء نسق الموصوف في الوجود الذهني والخارجي جميعاً ، وإثباتهم في الأعيان الموجودة في الخارج حقيقة عقلية مغايرة للشيء المعين الموجود ، وأمثال ذلك من أغاليطهم التي تقود من اتبعها إلى الخطأ في الإلهيات ، حتى يعتقد في الموجود الواجب : أنه وجود مطلق بشرط الإطلاق كما قاله طائفة من الملاحدة ، أو بشرط سلب الأمور الثبوتية كلها كما قاله ابن سينا وأمثاله ، مع العلم بصريح العقل أن المطلق بشرط الإطلاق أو بشرط سلب الأمور الثبوتية يتمتع وجوده في الخارج ؛ فيكون الواجب الوجود ممتنع الوجود ، وهذا الكفر المتناقض وأمثاله هو سبب ما اشتهر بين المسلمين أن المنطق يجر إلى الزندقة ، وقد يطعن في هذا من لم يفهم حقيقة المنطق وحقيقة لوازمه ، ويظن أنه في نفسه لا يستلزم صحة الإسلام ولا فساد ، ولا ثبوت حق (٩ - صريح المنقول ٩)

ولا انتفاءه ، وإنما هو آلة تعصم مراعاتها عن الخطأ في النظر ، وليس الأمر كذلك ، بل كثير مما ذكره في المنطق يستلزم النسطة في العقليات والقرمطة في السمعيات ، ويكون من قال بلوازمه من قال الله تعالى فيه (٦٧ : ١١) وقالوا لو كنا نسمع أو نعقل ما كنا في أصحاب السعير)

والكلام في هذا مبسوط في غير هذا الموضع ، وإنما يلتبس ذلك على كثير من الناس بسبب ما في ألفاظه من الإجمال والاشتراك والإيهام ، فإذا فسر المراد بتلك الألفاظ انكشف حقيقة المعاني المعقولة كما سننبه على ذلك إن شاء الله تعالى . والترض هنا : أن الأمر بالشئ الذي له لوازم لا توجد إلا بوجوده ، سواء كانت سابقة على وجوده أو كانت لاحقة لوجوده ، قد يكون الأمر قاصداً للأمر بتلك اللوازم ، بحيث يكون أمراً بهذا وبهذا الملازم ، وأنه إذا تركهما عوقب على كل منهما ، وقد يكون المقصود أحدهما دون الآخر ، وكذلك النهى عن الشئ الذي له ملازم ، قد يكون قصده أيضاً ترك الملازم لما فيه من المفسدة ، وقد يكون تركه غير مقصود له ، وإنما لزم لزوماً .

ومن هنا ينكشف لك سر مسألة اشتباه الأخت بالأجنبية والمذكي بالميت ونحو ذلك مما ينهى العبد فيه عن فعل الاثنين لأجل الاشتباه ، فقالت طائفة : كلتاها محرمة ، وقالت طائفة : بل الحرم في نفس الأمر الأخت والميتة ، والأخرى إنما نهى عنها لعل الاشتباه ، وهذا القول أغلب على فطرة الفقهاء ، والأول أغلب على طريقة من لا يجعل في الأعيان معاني تقتضى التحليل والتحريم ، فيقول : كلاهما نهى عنه ، وإنما سبب النهى يختلف .

والتحقيق في ذلك أن المقصود للنهى اجتناب الأجنبية والميتة فقط ، والمفسدة التي من أجلها نهى عن العين موجودة فيها فقط ، وأما ترك الأخرى فهي من باب اللوازم ، فهنا لا يتم اجتناب الحريم إلا باجتنابه ، وهنا لا يتم فعل الواجب إلا بفعله ، وهذا نظير من ينهاه الطبيب عن تناول شراب مسموم ، واشتبه ذلك .

القدح بغيره ، فعلى المريض اجتناب القدحين ، والمفسدة في أحدهما ، ولهذا لو
أكل الميتة والمذكي لمعوق على أكل الميتة ، كما لو أكلها وحدها ، ولا يزداد
عقابه بأكل المذكي ، بخلاف ما إذا أكل ميتتين فإنه يعاقب على أكلهما
أكثر من عقاب من أكل إحداهما .

إذا عرف هذا فقوله تعالى (٤٢: ٢) ولا تابسوا الحق بالباطل وتكتموا الحق)
نهى عنهما ، والثاني لازم للأول مقصود بالنهي ، فمن تابس الحق بالباطل كتم الحق
وهو معاقب على تابسه الحق بالباطل ، وعلى كتمان الحق ، فلا يقال : النهي عن
جمعهما فقط ، لأنه لو كان هذا صحيحاً لم يكن مجرد كتمان الحق موجباً للذم ،
ولا مجرد تابس الحق بالباطل موجباً للذم ، وليس الأمر كذلك ، فإن كتمان أهل
الكتاب ما أنزل الله من البينات والهدى من بعد ما بينه للناس يستحقون به
العقاب باتفاق المسلمين ، وكذلك تابسهم الحق الذي أنزله الله بالباطل الذي
ابتدعوه ، وجمع بينهما بدون إعادة حرف النفي لأن اللبس مستلزم للكتمان ، ولم
يقتصر على الملزوم لأن اللازم مقصود بالنهي . فهذا يبين لك بعض مافي القرآن
من الحكم والأسرار . وإنما كان اللبس مستلزماً للكتمان لأن من تابس الحق
بالباطل ، كما فعله أهل الكتاب ، حيث ابتدعوا ديناً لم يشرعه الله ، فأمروا بما لم
يأمر به ، ونهوا عما لم ينه عنه ، وأخبروا بخلاف ما أخبر به . فلا بد له أن يكتم
من الحق للنزل ما يناقض بدعته ، إذ الحق المنزل الذي فيه خبر بخلاف ما أخبر به
إن لم يكتمه لم يتم مقصوده ، وكذلك الذي فيه إباحة لما نهى عنه ، أو إسقاط
لما أمر به . والحق المنزل إما أمر ونهى وإباحة ، وإما خير ، فالبدع الخيرية
كالبدع المتعلقة بأسماء الله تعالى وصفاته والنبين واليوم الآخر لا بد أن يخبروا فيها
بخلاف ما أخبر الله به ، والبدع الأمرية ، كمعصية الرسول المبعوث إليهم ونحو ذلك
لا بد أن يأمروا فيها بخلاف ما أمر الله به ، والكتب المتقدمة تخبر عن الرسول
النبي الأمي وتأمر باتباعه .

والمقصود هنا الاعتبار ، فإن بنى إسرائيل قد ذهبوا أو كفروا ، وإنما ذكرت قصصهم عبرة لنا ، وكان بعض السلف يقول : إن بنى إسرائيل ذهبوا ، وإنما يعنى أنتم ، ومن الأمثال السائرة « إياك أعنى واسمعى يا جارة » فكان فيما خاطب الله به بنى إسرائيل عبرة لنا : أن لا نلبس الحق بالباطل ، ونكتم الحق . والبدع التى يعارض بها الكتاب والسنة التى يسميها أهلها كلاميات وعقليات وفلسفيات أو دوقيات ووجديات وحقائق وغير ذلك لا بد أن نشتمل على لبس حق بباطل وكتمان حق ، وهذا أمر موجود يعرفه من تأمله ، فلا تجد قط مبتدعا إلا وهو يحب كثبان النصوص التى تخالفه ، ويبغضها ، ويبغض إظهارها وروايتها والتحدث بها ، ويبغض من يفعل ذلك ، كما قال بعض السلف : ما ابتدع أحد بدعة إلا تزعجت حلالة الحديث من قلبه . ثم إن قوله الذى يعارض به النصوص لا بد أن يلبس فيه حقا بباطل بحسب ما يقول من الألفاظ المجملة المتشابهة ، ولهذا قال الإمام أحمد فى أول ما كتبه فى الرد على الزنادقة والجهمية فيما شككت فيه من متشابه القرآن ، وتأولته على غير تأويله ، مما كتبه فى حيسه - وقد ذكره الخليل فى كتاب السنة والقاضى أبو يعلى وأبو الفضل التيمى وأبو الوفاء بن عقيل وغير واحد من أصحاب أحمد ، ولم ينفه أحد منهم عنه - قال فى أوله « الحمد لله الذى جعل فى كل زمان فترة من الرسل بقايا من أهل العلم يدعون من ضل إلى الهدى ، ويصبرون منهم على الأذى ، يحثون بكتاب الله الموتى ، ويصبرون بنور الله أهل العمى ، فكم من قتيل لإبليس قد أحيوه ، وكم من تائه ضال قد هدوه ، فما أحسن أثرهم على الناس وأقبح أثر الداس عليهم ! ينفون عن كتاب الله تحريف الضالين ، وانتحال المبطلين ، وتأويل الجاهلين ، الذين عقدوا ألوية البدعة ، وأطلقوا عنان الفتنة ، فهم مختلفون فى الكتاب ، مختلفون للكتاب ، متفقون على مخالفة الكتاب ، يقولون على الله وفى الله وفى كتاب الله بغير علم ، يتكلمون بالمتشابه من الكلام ، ويخدعون جهال الناس بما يشبهون عليهم ،

فنعوذ بالله من قن المضلين « والمقصود هنا قوله « يتكلمون بالمتشابه من الكلام ويخدعون جهال الناس بما يشبهون عليهم » وهذا الكلام المتشابه الذي يخدعون به جهال الناس هو الذي يتضمن الألفاظ المتشابهة الجملة التي يعارضون بها نصوص الكتاب والسنة ، وتلك الألفاظ تكون مستعملة في الكتاب والسنة وكلام الناس لكن بمعان أخرى غير المعاني التي قصدوها هم بها ؛ فيقصدون هم بها معاني أخرى فيحصل الاشتباه والإجمال ، كلفظ العقل والعافل والمعقول ، فإن لفظ « العقل » في لغة المسلمين إنما يدل على عَرَضٍ إما مسمى مصدر عقل يَعْقِلُ عقلاً ، وإما قوة يكون بها العقل ، وهي الغريزة ، وهم يريدون بذلك جوهرًا مجردًا قائمًا بنفسه ، وكذلك لفظ « المادة » والصورة « بل وكذلك لفظ « الجوهر » والعرض ، والجسم ، والتجيز ، والجهة ، والتركيب ، والجزء ، والافتقار ، والعلة ، والمعلول والعاشق ، والممشوق « بل ولفظ « الواحد » في التوحيد ، بل ولفظ « الحدوث ، والقدم » بل ولفظ « الواجب ، والممكن » بل ولفظ « الوجود ، والوجود ، والذات » وغير ذلك من الألفاظ ، وما من أهل فن إلا وهم معترفون بأنهم يصطلحون على ألفاظ يتفاهمون بها مرادهم ، كما لأهل الصناعات العملية ألفاظ يعبرون بها عن صناعاتهم ، وهذه الألفاظ هي عَرَفِيَّةٌ عرفًا خاصًا ، ومرادهم بها غير المفهوم منها في أصل اللغة ، سواء كان ذلك المعنى حقًا أو باطلاً .

وإذا كان كذلك فهذا مقام يحتاج إلى بيان :

وذلك أن هؤلاء المعارضين إذا لم يخاطبوا بلفظهم واصطلاحهم فقد يقولون : إننا لا نفهم ما قيل لنا ، أو إن المخاطب لنا والراد علينا لم يفهم قولنا ، ويابسون على الناس بأن الذي عتبه بكلامنا حق معلوم بالعقل أو بالذوق ، ويقولون أيضا : إنه موافق للشرع ، إذا لم يظهروا مخالفة الشرع ، كما يفعله الملاحدة من القرامطة والفلاسفة ومن ضاهاهم ، وإذا خاطبوا بلفظهم واصطلاحهم - مع كونه ليس هو اللغة المعروفة التي نزل بها القرآن - فقد يقضى إلى مخالفة ألفاظ القرآن

في الظاهر ، فإن هؤلاء عبروا عن المعاني التي أثبتتها القرآن بعبارات أخرى ليست في القرآن ، وربما جاءت في القرآن بمعنى آخر ، فليست تلك العبارات مما أثبتته القرآن ، بل قد يكون معناها المعروف في لغة العرب التي نزل بها القرآن منتفيا باطلا ، نفاه الشرع والعقل ، وهم اصطلاحوا بتلك العبارات على معان غير معانيها في لغة العرب ، فتبقى إذا أطلقوا فيها لم تدل في لغة العرب على باطل ، ولكن تدل في اصطلاحهم انخاص على باطل ؛ فمن خاطبهم بلغة العرب قالوا : إنه لم يفهم مرادنا ، ومن خاطبهم باصطلاحهم أخذوا يظهرن عنه أنه قال ما يخالف القرآن ، وكان هذا من جهة كون تلك الألفاظ بحالة مشتبهة ، وهذا كالألفاظ المتقدمة مثل لفظ : القدم ، والحدوث ، والجوهر ، والجسم ، والعرض ، والمركب ، والمؤلف ، والمتحيز ، والبعض ، والتوحيد ، والواحد ، فهم يريدون بلفظ التوحيد والواحد في اصطلاحهم : مالا صفة له ولا يعلم منه شيء دون شيء ولا يرى ، والتوحيد الذي جاء به الرسول لم يتضمن شيئا من هذا النقي ، وإنما تضمن إثبات الإلهية لله وحده ، بأن يشهد أن لا إله إلا هو ، ولا يعبد إلا إياه ، ولا يتوكل إلا عليه ، ولا يوالى إلا له ، ولا يعادى إلا فيه ، ولا يعمل إلا لأجله ، وذلك يتضمن إثبات ما أثبتته لنفسه من الأسماء والصفات ، قال جابر بن عبد الله في حديثه الصحيح في سياق حجة الوداع « فأهل رسول الله صلى الله عليه وسلم بالتوحيد : لبيك اللهم لبيك ، لبيك لا شريك لك ، لبيك ، إن الحمد والنعمة لك والملك ، لا شريك لك » وكانوا في الجاهلية يقولون « لبيك لا شريك لك ، إلا شريكنا هو لك ؛ نملكه وما ملك » فأهل النبي صلى الله عليه وسلم بالتوحيد كما تقدم ، قال تعالى (٢ : ١٦٣) وإلهم إله واحد لا إله إلا هو الرحمن الرحيم (وقال تعالى (١٦ : ٥١) وقال الله لا تتخذوا إلهاين اثنين ، إنما هو إله واحد ، فيأبى فاعبوه) وقال تعالى (٢٣ : ١١٧) ومن يدع مع الله إلها آخر لا برهان له به فإنما حسابه عند ربه) وقال تعالى (٤٣ : ٤٥) وأسأل من أرسلنا من قبلك

من رسلنا أجمعنا من دون الرحمن آلهة يعبدون ؟) وقال تعالى (١٦ : ٣٦) ولقد بعثنا في كل أمة رسولا أن اعبدوا الله واجتنبوا الطاغوت ، فمنهم من هدى الله ، ومنهم من حَقَّتْ عليه الضلالة) وأخبر عن كل نبي من الأنبياء أنهم دَعَوْا الناس إلى عبادة الله وحده لا شريك له ، وقال تعالى (٦٠ : ٤) قد كانت لكم أسوة حسنة في إبراهيم والذين معه ، إذ قالوا لقومهم : إنا برآء منكم ومما تعبدون من دون الله ، كفرنا بكم ، وبدأ بيننا وبينكم العداوة والبغضاء أبدا حتى تؤمنوا بالله وحده) وقال تعالى عن المشركين (٣٧ : ٥) أجعل الآلهة إلها واحدا ؟ إن هذا لشيء عجيب) وقال تعالى (١٧ : ٤٦) وإذا ذكرت ربك في القرآن وحده ولَّوا على أدبارهم نفورا) وقال تعالى (٣٩ : ٤٥) وإذا ذكر الله وحده اشمأزت قلوب الذين لا يؤمنون بالآخرة ، وإذا ذكر الذين من دونه إذا هم يستبشرون) وقال تعالى (٣٧ : ٣٥) إنهم كانوا إذا قيل لهم لا إله إلا الله يستكبرون ، ويقولون : أئنا لنبارككوا آلهتنا لشاعر مجنون) وهذا في القرآن كثير . وليس المراد بالتوحيد مجرد توحيد الربوبية ، وهو اعتقاد أن الله وحده خلق العالم ، كما يظن ذلك من يظنه من أهل الكلام والتصوف ، ويظن هؤلاء أنهم إذا أثبتوا ذلك بالدليل فقد أثبتوا غاية التوحيد . ويظن هؤلاء أنهم إذا شهدوا هذا وفتوا فيه فقد فتوا في غاية التوحيد ، وكثير من أهل الكلام يقول : التوحيد له ثلاث معان . وهو : واحد في ذاته لا قسم له ، أو لاجزاء له ، وواحد في صفاته لا شبهة له ، وواحد في أفعاله لا شريك له ، وهذا المعنى الذي تناوله هذه العبارة فيها ما يوافق ما جاء به الرسول صلى الله عليه وسلم ، وفيها ما يخالف ما جاء به الرسول ، وليس الحق الذي فيها هو الغاية التي جاء بها الرسول ، بل التوحيد الذي أمر به أمر يتضمن الحق الذي في هذا الكلام وزيادة أخرى ، فهذا من الكلام الذي ليس فيه الحق بالباطل وكنتم الحق ، وذلك أن الرجل لو أقر بما يستحقه الرب تعالى من الصفات ، ونزهه عن كل ما ينزه عنه ، وأقر بأنه وحده خالق كل شيء — لم يكن موحدًا ، بل ولا

مؤمننا ، حتى يشهد أن لا إله إلا الله ، فيقر بأن الله وحده هو الإله المستحق للعبادة ، ويلتزم بعبادة الله وحده لا شريك له ، والإله هو بمعنى المألوه للعبود الذي يستحق العبادة ، ليس هو الإله بمعنى القادر على الخلق ، فإذا فُسِّرَ المفسر الإله بمعنى القادر على الاختراع ، واعتقد أن هذا أخص وصف الإله ، وجعل إثبات هذا التوحيد هو الغاية في التوحيد ، كما يفعل ذلك من يفعله من متكلمة الصفاتية ، وهو الذي ينقلونه عن أبي الحسن وأتباعه - لم يعرفوا حقيقة التوحيد الذي بعث الله به رسوله ، فإن مشركي العرب كانوا مُقِرِّين بأن الله وحده خالق كل شيء . وكانوا مع هذا مشركين ، قال تعالى (١٢ : ١٠٦) وما يؤمن أكثرهم بالله إلا وهم مشركون) قال طائفة من السلف : تسألهم من خلق السموات والأرض ؟ فيقولون : الله ، وهم مع هذا يعبدون غيره . وقال تعالى (٢٣ : ٨٥) قل لمن الأرض ومن فيها إن كنتم تعلمون ؟ فيقولون : لله ، قل : أفلا تذكرون ؟ قل : من رب السموات السبع ورب العرش العظيم ؟ فيقولون : الله ، قل : أفلا تتقون ؟ قل : من بيده ملكوت كل شيء وهو يُجِيرُ ولا يُجَارُ عليه إن كنتم تعلمون ؟ فيقولون : الله ، قل : فأنى تسحرون ؟) وقال تعالى (٢٩ : ٦١) ولئن سألتهم من خلق السموات والأرض ليقولن الله .

فليس كل من أقر أن الله رب كل شيء وخالقه يكون عابدا له دون ما سواه ، داعيا له دون ما سواه ، راجيا له خائفا منه دون ما سواه ، يوالى فيه ، ويعادى فيه ، ويطيع رسوله ، ويأمر بما أمر به ، وينهى عما نهى عنه ، وقد قال تعالى : (٨ : ٣٩) وقالوا لهم حتى لا تكون فتنة ويكون الدين كله لله) وعامة المشركين أقروا بأن الله خالق كل شيء ، وأثبتوا الشفعاء الذين يشركونهم به ، وجعلوا له أندادا ، قال تعالى (٣٩ : ٤٣) أم اتخذوا من دون الله شفعاء ، قل : أولو كانوا لا يملكون شيئا ولا يعقلون ، قل : الله الشفاعة جميعا) وقال تعالى (١٠ : ١٨) ويعبدون من دون الله مالا يضرهم ولا ينفعهم ، ويقولون : هؤلاء شفعاؤنا

عند الله ، قل : أتنبئون الله بما لا يعلم في السموات ولا في الأرض ؟ سبحانه وتعالى عما يشركون !) وقال تعالى (٦ : ٤٩) ولقد جئتمونا فرادى كما خلقناكم أول مرة وتركتم ما خولناكم وراء ظهوركم ، وما نرى معكم شفعاءكم الذين زعمتم أنهم فيكم شركاء ، لقد تقطع بينكم وضل عنكم ما كنتم تزعمون) وقال تعالى (٢ : ١٦٥) ومن الناس من يتخذ من دون الله أندادا يحبونهم كحب الله ، والذين آمنوا أشد حبا لله) ولهذا كان من أتباع هؤلاء من يسجد للشمس والقمر والكواكب ، ويدعوها كما يدعو الله تعالى ، ويصوم لها ، وينسك لها ، ويتقرب إليها ، ثم يقول : إن هذا ليس بشرك ، وإنما الشرك إذا اعتقدت أنها هي المدبرة لي ، فإذا جعلتها سببا وواسطة لم أكن مشركا .

ومن المعلوم بالاضطرار من دين الإسلام أن هذا شرك ، فهذا ومخوه من التوحيد الذي بعث الله به رسوله ، وهم لا يدخلونه في معنى التوحيد الذي اصطالحوا عليه ، وأدخلوا في ذلك نفي صفاته ، فإنهم إذا قالوا : لا قسم له ، ولا جزء له ، ولا شبه له ، فهذا اللفظ - وإن كان يراد به معنى صحيح - فإن الله ليس كذلك شيء ، وهو سبحانه لا يجوز عليه أن يتفرق ، ولا يفسد ، ولا يستحيل ، بل هو أحد صمد ، والصمد : الذي لا جوف له ، وهو السيد الذي كل سؤده : فإنهم يدرجون في هذا نفي علوه على خلقه ومباينته لمصنوعاته ، ونفي ما ينفونه من صفاته ، ويقولون : إن إثبات ذلك يقتضي أن يكون مركبا متقسما ، وأن يكون له شبه ، وأهل العلم يعلمون أن مثل هذا لا يسمى في لغة العرب التي نزل بها القرآن تركيبا وانقسامًا ، ولا تمثيلا ، وهكذا الكلام في معنى الجسم والعرض والجوهر والتمحيض وحلول الحوادث وأمثال ذلك ، فإن هذه الألفاظ يدخلون في مساها الذي ينفونه أمورا مما وصف الله به نفسه ، ووصفه به رسوله ، فيدخلون فيها نفي علوه وقدرته وكلامه ، ويقولون : إن القرآن مخلوق ، لم يتكلم الله به ، وينفون بها رؤيته ، لأن رؤيته على اصطلاحهم

لا تكون إلا لتحيز في جهة وهو جسم ، ثم يقولون : والله منزّه عن ذلك ، فلا يجوز رؤيته ، وكذلك يقولون : للتكلم لا يكون إلا جسما متحيزا ، والله ليس بجسم متحيز ! فلا يكون متكلمًا ، ويقولون : لو كان فوق العرش لكان جسما متحيزا ، والله ليس بجسم متحيز ، فلا يكون متكلمًا فوق العرش ، وأمثال ذلك . وإذا كانت هذه الألفاظ مجمة - كما ذكر - فالخطيب لهم إما أن يفصل ويقول : ما تريدون بهذه الألفاظ ؟ فإن فسروها بالمعنى الذي يوافق القرآن قبلت ، وإن فسروها بخلاف ذلك رُدّت ، وإما أن يمتنع عن موافقتهم في التكلم بهذه الألفاظ نفيا وإثباتا ، فإن امتنع عن التكلم بها معهم فقد ينسبونه إلى العجز والانقطاع ، وإن تكلم بها معهم نسبوه إلى أنه أطلق تلك الألفاظ التي تحتل حقا وباطلا ، وأوهوا الجهال باصطلاحهم : أن إطلاق تلك الألفاظ يقتل المعاني الباطلة التي ينزه الله عنها ، فينثذ مختلف المصلحة ، فإن كانوا في مقام دعوة الناس إلى قولهم وإزامهم به أمكن أن يقال لهم : لا يجب على أحد أن يحجب داعيا إلا إلى ما دعا إليه رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فما لم يثبت أن الرسول دعا الخلق إليه لم يكن على الناس إجابة من دعا إليه ، ولا له دعوة الناس إلى ذلك ، ولو قدر أن ذلك المعنى حق ، وهذه الطريق تكون أصلح إذا آتس ملبس منهم على ولادة الأمور ، وأدخلوه في بدعتهم ، كما فعلت الجهمية بمن لبسوا عليه من الخلفاء حتى أدخلوه في بدعتهم من القول بخلق القرآن وغير ذلك ، فسكان من أحسن مناظرتهم أن يقال : اتفونا بكتاب أوسنة حتى نجيبكم إلى ذلك ، وإلا فلسنا نجيبكم إلى ما لم يدل عليه الكتاب والسنة ، وهذا لأن الناس لا يفصل بينهم النزاع إلا بكتاب منزل من السماء ، وإذا رُدُّوا إلى عقولهم فلكل واحد منهم عقل ، وهؤلاء المختلفون يدعى أحدهم : أن العقل أداه إلى علم ضروري ينارعه فيه الآخر ؛ فلهذا لا يجوز أن يحمل الحاكم بين الأمة في موارد النزاع إلا الكتاب والسنة ، وبهذا ناظر الإمام أحمد الجهمية لما دَعَوْهُ إلى الحقنة ، وصار يطالبهم

ببدلالة الكتاب والسنة على قولهم ، فلما ذكروا أحججهم كقوله تعالى (٦ : ١٠٢) خالق كل شيء) وقوله (٢١ : ٢) ما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث) وقول النبي صلى الله عليه وسلم « تجيء البقرة وآل عمران » وأمثال ذلك من الحديث مع ما ذكره من قوله صلى الله عليه وسلم « إن الله خلق الذكر » أجابهم عن هذه الحجج بما بين به أنها لا تدل على مطلوبهم . ولما قالوا : ما تقول في القرآن : أهو الله أو غير الله ؟ ولما ناظره أبو عيسى محمد بن عيسى بن غوث ، وكان من أحذقهم بالكلام : ألزمه التجسيم ، وأنه إذا أثبت لله كلاما غير مخلوق لزم أن يكون جسما . فأجابه الإمام أحمد بأن هذا اللفظ لا يدري مقصود المتكلم به ، وليس له أصل في الكتاب والسنة والإجماع ، فليس لأحد أن يلزم الناس أن ينطقوا به ، ولا يبدلوه ، وأخبره أني أقول : هو أحد ، صمد ، لم يلد ولم يولد ، ولم يكن له كفوا أحد ، فبين أني لا أقول هو جسم ولا ليس بجسم لأن كلا الأمرين بدعة محدثة في الإسلام ، فليست هذه من الحجج الشرعية التي يجب على الناس إجابة من دعا إلى موجبها ، فإن الناس إنما عليهم إجابة الرسول فيما دعاهم إليه ، وإجابة من دعاهم إلى ما دعاهم إليه الرسول صلى الله عليه وسلم ، لا إجابة من دعاهم إلى قول مبتدع ، ومقصود المتكلم بها محمل لا يعرف إلا بعد الاستفصال والاستفسار ، فلا هي معروفة في الشرع ، ولا معروفة بالعقل إن لم يستفسر المتكلم بها ؛ فهذه المناظرة ونحوها هي التي تصلح إذا كان المناظر داعيا . وأما إذا كان المناظر معارضا للشرع بما يذكره ، أو ممن لا يمكن أن يرد إلى الشريعة ، مثل من لا يلتزم الإسلام ويدعو الناس إلى ما يزعجه من العقليات ، أو ممن يدعى أن الشرع خاطب الجمهور ، وأن المقول الصريح يدل على باطن يخالف الشرع ، ونحو ذلك ، أو كان الرجل ممن عرضت له شبهة من كلام هؤلاء ؛ فهؤلاء لا بد في مخاطبتهم من الكلام على المعاني التي يدعونها : إما بأنفاظهم ، وإما بالقاظ يوافقون على أنها تقوم مقام ألفاظهم . وحينئذ فيقال لهم : الكلام إما أن

يكون في الألفاظ ، وإما أن يكون في المعاني ، وإما أن يكون فيهما ، فإن كان الكلام في المعاني المجردة من غير تقييد بلفظ ، كما تسلكه المتفلسفة ونحوهم ممن لا يتقيد في أسماء الله وصفاته بالشرائع بل يسميه علة وعاشقا ومعشوقا ونحو ذلك ، فهؤلاء إن أمكن نقل معانيهم إلى العبارة الشرعية كان حسناً ، وإن لم يمكن مخاطبتهم إلا بلغتهم ، فبيان ضلالهم ودفع صيالحهم عن الإسلام بلغتهم أولى من الإمساك عن ذلك لأجل مجرد اللفظ ، كما لو جاء جيش كفار ولا يمكن دفع شرهم عن المسلمين إلا بلبس ثيابهم ، فدفعهم بلبس ثيابهم خسير من ترك الكفار يحولون في خلال الديار خوفاً من التشبه بهم في الثياب . وأما إذا كان الكلام مع من قد يتقيد بالشرعة ، فإنه يقال له : إطلاق هذه الألفاظ نفيًا وإثباتًا بدعة ، وفي كل منهما نقيض وإيهام ، فلا بد من الاستفسار والاستفصال ، أو الامتناع عن إطلاق كلا الأمرين في النفي والإثبات .

وقد ظن طائفة من الناس أن ذم السلف والأئمة الكلام وأهل الكلام كقول أبي يوسف : من طلب العلم بالكلام ترندق . وقول الشافعي : حكى في أهل الكلام : أن يضربوا بالجريد والنعال ، ويضاف بهم في القبائل والعشائر ، ويقال : هذا جزء من ترك الكتاب والسنة ، وأقبل على الكلام ، وقوله : لقد اطلمت من أهل الكلام على شيء ما كنت أظنه ، ولأن يبتلى العبد بكل ذنب ما خلا الإتيان بالله ، خير من أن يبتلى بالكلام . وقول الإمام أحمد : ما ارتدى أحد بالكلام فأفلح ، وقُلَّ أحد نظر في الكلام إلا كان في قلبه غل على أهل الإسلام ، وأمثال هذه الأقوال المعروفة عن الأئمة ، ظن بعض الناس أنهم إنما ذموا الكلام لمجرد ما فيه من الاصطلاحات الحديثة ، كلفظ الجوهر والجسم والعرض ، وقالوا : إن مثل هذا لا يقتضي الذم ، كما لو أحدث الناس آنية يحتاجون إليها أو سلاحاً يحتاجون إليه لمقاتلة العدو ، وقد ذكر هذا صاحب الإحياء وغيره ، وليس الأمر كذلك . بل ذمهم للكلام لفساد معناه أعظم من ذمهم لحدوث

ألفاظه ، فذموه لاشتغاله على معان باطلة مخالفة للكتاب والسنة ، وكل ما خالف الكتاب والسنة فهو باطل قطعاً . ثم من الناس من قد يعلم بطلانه بعقله ، ومنهم من لا يعلم ذلك .

وأيضاً فإن المناظرة بالألفاظ المحدثنة المجهلة المبتدعة المحتملة للحق والباطل - إذا أثبتنا أحد للتناظرين - وثقاها الآخر - كان كلاهما مخطئاً ، وأكثر اختلاف العقلاء من جهة اشتراك الأسماء ، وفي ذلك من فساد العقل والدين ما لا يعلمه إلا الله ؛ فإذا رد الناس ما تنازعوا فيه إلى الكتاب والسنة فالعسافي الصحيحة ثابتة فيهما ، والحق يمكنه بيان ما يقوله من الحق بالكتاب والسنة ، ولو كان الناس محتاجين في أصول دينهم إلى ما لم يبينه الله ورسوله لم يكن الله قد أكمل للأمة دينهم ، ولا أتم عليهم نعمته ، فنحن نعلم أن كل حق يحتاج الناس إليه في أصول دينهم لا بد أن يكون مما بينه الرسول ، إذ كانت فروع الدين لا تقوم إلا بأصوله ، فكيف يجوز أن يترك الرسول أصول الدين التي لا يتم الإيمان إلا بها لا يبينها للناس ؟

ومن هنا يعرف ضلال من ابتدع طريقاً أو اعتقاداً زعم أن الإيمان لا يتم إلا به ، مع العلم بأن الرسول لم يذكره .

وهذا مما احتج به علماء السنة على من دعاهم إلى قول الجهمية القائلين بخلق القرآن ، وقالوا : إن هذا لو كان من الدين الذي يجب الدعاء إليه لعرفه الرسول ، ودعا أمته إليه ، كما ذكره أبو عبد الرحمن الأذري في مناظرته للقاضي أحمد بن أبي دؤاد قدام الوراق .

وهذا مما رد به علماء السنة على من زعم أن طريقة الاستدلال على إثبات الصانع سبحانه بإثبات الأعراض وحدوثها : من الواجبات التي لا يحصل الإيمان إلا بها ، وأمثال ذلك .

وبالجملة - فالخطاب له مقامات : فإن كان الإنسان في مقام دفع من يلزمه

ويأمره ببدعة ويدعوه إليها أمكنه الاعتصام بالكتاب والسنة ، وأن يقول : لا أجيبك إلا إلى كتاب الله وسنة رسوله ، بل هذا هو الواجب مطلقاً ، وكل من دعا إلى شيء من الدين بلا أصل من كتاب الله وسنة رسوله فقد دعا إلى بدعة وضلالة ، والإنسان في نظره مع نفسه ومناظرته لغيره إذا اعتصم بالكتاب والسنة هداه الله إلى صراطه المستقيم ، فإن الشريعة مثل سفينة نوح عليه السلام ، من ركبها نجا ، ومن تخلف عنها غرق ، وقد قال تعالى : (٦ : ١٥٣) وأن هذا صراطي مستقيماً فاتبعوه ، ولا تتبعوا السبل فتفرق بكم عن سبيله) وقال تعالى : (٧ : ٣) اتبعوا ما أنزل إليكم من ربكم ، ولا تتبعوا من دونه أوثياء) وكان النبي صلى الله عليه وسلم يقول في خطبته « إن أصدق الكلام كلام الله ، وخير الهدى هدى محمد ، وشر الأمور محدثاتها ، وكل بدعة ضلالة » وقال صلى الله عليه وسلم في الحديث الصحيح الذي رواه مسلم في سياق حجة الوداع « إني نارك فيكم ما إن تمسكتم به لن تضلوا : كتاب الله تعالى » وفي الصحيح : أنه قيل لعبد الله بن أبي أوفى « هل وصى رسول الله صلى الله عليه وسلم ؟ قال : لا ، قيل : فلم ، وقد كتب الوصية على الناس ؟ قال : وصى بكتاب الله » وقد قال تعالى : (٢ : ٢١٣) كان الناس أمة واحدة ، فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين ، وأنزل معهم الكتاب بالحق ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه) وقال تعالى : (٤ : ٥٩) يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم ، فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول) ومثل هذا كثير .

وأما إذا كان الإنسان في مقام الدعوة لغيره والبيان له ، وفي مقام النظر أيضاً ؛ فعليه أن يعتصم أيضاً بالكتاب والسنة ، ويدعو إلى ذلك ، وله أن يتكلم مع ذلك ، ويبين الحق الذي جاء به الرسول بالأقضية العقلية والأمثال المضروبة ، فهذه طريقة الكتاب والسنة وسلف الأمة ، فإن الله سبحانه وتعالى ضرب الأمثال في كتابه ، وبين بالبراهين العقلية توحيده وصدق رسوله وأمر المعاد وغير

ذلك من أصول الدين ، وأجاب عن مُعارضة المشركين ، كما قال تعالى (٣٥ : ٣٣)
 ولا يأتونك بمثل إلا جئناك بالحق وأحسن تفسيرا) وكذلك كان رسول الله
 صلى الله عليه وسلم في مخاطباته ، ولما قال : « ما منكم من أحد إلا سيخبر به ربه ،
 كما يخبر أحدكم بالقمر ليلة البدر » قال له أبو رزین العقيلي : كيف يا رسول الله ، وهو
 واحد ونحن كثير ؟ فقال : « سأفثك بمثل ذلك في آلاء الله ، هذا القمر آية من
 آيات الله كلّمكم يراه مخلصيا به ، قاله أعظم » ولما سأله أيضا عن إحياء الموتى ضرب
 له المثل بإحياء النبتات ، وكذلك السلف ؛ فروى عن ابن عباس أنه لما أخبر بالرؤية
 عارضه السائل بقوله تعالى : (٦ : ١٠٣ لا تدرکه الأبصار) فقال له « أأنت ترى
 السماء ؟ فقال : بلى ، قال أتراها كلها ؟ قال : لا » فبين له أن نفى الإدراك لا يقتضي
 نفى الرؤية . وكذلك الأئمة كالإمام أحمد في رده على الجهمية ، لما بين دلالة القرآن
 على علوه تعالى واستوائه على عرشه ، وأنه مع ذلك عالم بكل شيء ، كما دل على ذلك
 قوله تعالى : (٥٧ : ٤ هو الذي خلق السموات والأرض في ستة أيام ، ثم استوى
 على العرش ، يعلم ما يلج في الأرض وما يخرج منها ، وما ينزل من السماء وما يعرج
 فيها ، وهو معكم أينما كنتم ، والله بما تعملون بصير) فبين أن المراد بذكر المعية
 أنه عالم بهم ، كما افتتح الآية بالعلم وختمها بالعلم ، وأنه سبحانه بين أنه مع علوه
 على العرش يعلم ما الخلق عاملون ، كما في حديث العباس بن عبد المطلب الذي
 رواه أبو داود وغيره عن النبي صلى الله عليه وسلم قال فيه : « والله فوق عرشه ،
 وهو يعلم ما أتم عليه » فبين الإمام أحمد إمكان ذلك بالاعتبار العقلي ، وضرب
 مثلين ، والله المثل الأعلى ، فقال : لو أن رجلا في يده قوارير فيها ماء صاف ،
 لكان يَصْرَه قد أحاط بما فيها مع مباينته له ، قاله - وله المثل الأعلى - قد أحاط
 بصره بخلقه ، وهو مستو على عرشه ، وكذلك لو أن رجلا بنى دارا لكان مع
 خروجه عنها يعلم ما فيها ، قاله الذي خلق العالم يعلمه مع علوه عليه ، كما قال تعالى
 (٦٧ : ١٤ ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير ؟)

وإذا كان المتكلم في مقام الإجابة لمن عارضه بالعقل ، وادعى أن العقل يعارض النصوص ، فإنه قد يحتاج إلى حل شبهته وبيان بطلانها ؛ فإذا أخذ الثاني يذكر ألفاظا مجمة مثل أن يقول : لو كان فوق العرش لكان جسما ، أو لكان مركبا ، وهو منزوع عن ذلك ، ولو كان له علم وقدرة لكان جسما ، وكان مركبا ، وهو منزوع عن ذلك ، ولو خلق واستوى وأتى لكان تحله الحوادث ، وهو منزوع عن ذلك ، ولو قامت به الصفات لخلته الأعراض ، وهو منزوع عن ذلك ، فهنا يستفصل السائل ويقول له : ماذا تريد بهذه الألفاظ المجمة ؟ فإن أراد بها حقا وباطلا قبل الحق ورد الباطل ، مثل أن يقول : أنا أريد بنى الجسم نقي قيامه بنفسه وقيام الصفات به ، ونقي مباينته لمخلوقاته ، ونقي كونه مركبا ؛ فنقول : هو قائم بنفسه ، وله صفات قائمة به ، وأنت إذا سميت هذا تجسما لم يجوز أن أدع الحق الذى دل عليه صحيح المنقول وصرح المعقول لأجل تسميتك أنت له بهذا . وأما قولك « ليس مركبا » فإن أردت به أنه سبحانه ركه مركب ، وكان منفردة فتركب ، وأنه يمكن تفرقه وانفصاله ، فأنه تعالى منزوع عن ذلك ، وإن أردت أنه موصوف بالصفات ، مباين للمخلوقات ، فهذا المعنى حق ، ولا يجوز رده لأجل تسميتك له مركبا ، فهذا ونحوه مما يجاب به .

وإذا قدر أن المعارض أصر على تسمية المعانى الصحيحة التى ينفيها بألفاظه الاصطلاحية المحدثه ، مثل أن يدعى أن ثبوت الصفات ومباينة المخلوقات يستحق أن يسمى فى اللغة تجسما وتركيبا ونحو ذلك ؛ قيل له : هب أنه سمى بهذا الاسم ، فنفيك له إما أن يكون بالشرع ، وإما أن يكون بالعقل ، أما الشرع فليس فيه ذكر هذه الأسماء فى حق الله ، لا بنفى ولا إثبات ، ولم ينطق أحد من سلف الأمة وأئمتها فى حق الله تعالى بذلك ، لا نفيا ولا إثباتا ، بل قول القائل : إن الله جسم أو ليس بجسم ، أو جوهر أو ليس بجوهر ، أو متحيز أو ليس بمتحيز ، أو فى جهة أو ليس فى جهة ، أو تقوم به الأعراض والحوادث أو لا تقوم به ، ونحو ذلك ، كل هذه الأقوال محدثة بين أهل الكلام المحدث ، لم يتكلم السلف والأئمة

فيها ، لا بإطلاق النفي ولا بإطلاق الإثبات ، بل كانوا يفكرون على أهل الكلام الذين يشككون بمثل هذا النوع في حق الله تعالى نفيًا وإثباتًا . وإن أردت أن نفي ذلك معلوم بالعقل ، وهو الذي تدعيه النفاة ، ويدعون أن تفهم المعلوم بالعقل عارض نصوص الكتاب والسنة . قيل له : فالأمور العقلية المحضة لا عبرة فيها بالألفاظ ، فالمعنى إذا كان معلوماً إثباته بالعقل لم يحز نفيه ، لتعبير المعبر عنه بأي عبارة غيرها ، وكذلك إذا كان معلوماً انتفاؤه بالعقل لم يحز إثباته ، بأي عبارة غيرها المعبر ، وبين له بالعقل ثبوت المعنى الذي نفاه ، وسماه بالألفاظ الاصطلاحية ، وقد يقع في محاورته إطلاق هذه الألفاظ لأجل اصطلاح ذلك النافي ولقته ، وإن كان المطلق لها لا يستجيز إطلاقها في غير هذا المقام ، كما إذا قال الرافضي : أتم ناصبة تنصبون العداوة لآل محمد ، فقول له : نحن نتولى الصحابة والقراية ، فقال : لا ولاء إلا براءة ، فمن لم يتبرأ من الصحابة لم يتول القراية ، فيكون قد نصب لهم العداوة ، فيقال له : هب أن هذا يسمى نصبا ، فلم قلت : إن هذا محرم ؟ فلا دلالة لك على ذم النصب بهذا التفسير ، كما لا دلالة على ذم الرفض بمعنى موالاة أهل البيت ، إذا كان الرجل مواليا لأهل البيت كما يحب الله ورسوله ، ومنه قول القائل :

إن كان رَفْضاً حبُّ آل محمد فليشهد الثقلان أني رافضي
وقوله :

إذا كان نصباً ولاء الصحاب فإني كما زعمتم ناصبي
وإن كان رَفْضاً ولاء الجميع فلا يَرِج الرفض من جانبي
والأصل في هذا الباب أن الألفاظ نوعان : مذكور في كتاب الله وسنة رسوله ، وكلام أهل الإجماع ، فهذا يجب اعتباره معناه ، وتعليق الحكم به ، فإن كان المذكور به مدحا استحق صاحبه المدح ، وإن كان ذما استحق الذم ، وإن أثبت شيئا وجب إثباته ، وإن نفي شيئا وجب نفيه ، لأن كلام الله حق ، وكلام (١٠ - صريح القول)

رسوله حق ، وكلام أهل الإجماع حق . وهذا كقوله تعالى (١١٢ : ١ - ٤ قل هو الله أحد الله الصمد لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفوا أحد) وقوله تعالى (٥٩ : ٢٢ و ٢٣ هو الرحمن الرحيم هو الله الذي لا إله إلا هو الملك القدوس السلام) ونحو ذلك من أسماء الله وصفاته وكذلك قوله تعالى (٤٢ : ١١ ليس كمثله شيء) وقوله تعالى (٦ : ١٠٣ لا تدركه الأبصار) وقوله تعالى (٧٥ : ٢٢ و ٢٣ وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة) وأمثال ذلك مما ذكره الله تعالى ورسوله صلى الله عليه وسلم ، فهذا كله حق . ومن دخل في اسم مذموم في الشرع كان مذموماً ، كاسم الكافر والمنافق والملحد ونحو ذلك ، ومن دخل في اسم محمود في الشرع كان محموداً ، كاسم المؤمن والتقي والصادق ، ونحو ذلك . وأما الألفاظ التي ليس لها أصل في الشرع فمثل لا يجوز تعليق المدح والذم والإثبات والنفي على معناها ، إلا أن يبين أنه يوافق الشرع ، والألفاظ التي تعارض بها النصوص هي من هذا الضرب ، كلفظ « الجسم » و « الحيز » و « الجهة » و « الجوهر » و « العرض » فمن كانت معارضته يمثل هذه الألفاظ لم يحز له أن يكفر بخالفه ، إن لم يكن قوله مما يبين الشرع أنه كفر ، لأن الكفر حكم شرعي متلقى عن صاحب الشريعة ، والعقل قد يعلم به صواب القول وخطؤه ، وليس كل ما كان خطأ في العقل يكون كفراً في الشرع ، كما أنه ليس كل ما كان صواباً في العقل يجب في الشرع معرفته ومن العجب قول من يقول من أهل الكلام : إن أصول الدين التي يكفر بخالفها هي علم الكلام الذي يعرف بمجرد العقل . وأما ما لا يعرف بمجرد العقل فهي الشرعيات عندهم ، وهذه طريقة المعتزلة والجهمية ومن سلك سبيلهم كأتباع صاحب الإرشاد وأمثالهم .

فيقال لهم : هذا الكلام تضمن شيئين : أحدهما : أن أصول الدين هي التي تعرف بالعقل المحض دون الشرع ، والثاني : أن المخالف لها كافر ، وكل من المقدمتين . وإن كانت باطلة فالجمع بينهما متناقض ، وذلك أن ما لا يعرف إلا بالعقل لا يعلم أن

خالفه كافر الكفر الشرعي ، فإنه ليس في الشرع أن من خالف ما لا يعلم إلا بالعقل
يكفر ، وإنما الكفر يكون بتكذيب الرسول فيما أخبر به ، أو الامتناع عن
متابعته مع العلم بصدقه ، مثل كفر فرعون واليهود ونحوهم . وفي الجملة فالكفر
متعلق بما جاء به الرسول ، وهذا ظاهر على قول مَنْ لا يوجب شيئاً ولا يحرمه
إلا بالشرع ، فإنه لو قدر عدم الرسالة لم يكن كفر محرم ، ولا إيمان واجب عندهم ،
ومن أثبت ذلك بالعقل فإنه لا يتنازع أنه بعد مجيء الرسول تعلق الكفر والإيمان
بما جاء به ، لا بمجرد ما يعلم بالعقل ، فكيف يجوز أن يكون الكفر بأمور لا تعلم
إلا بالعقل ؟ إلا أن يدل الشرع على أن تلك الأمور التي لا تعلم إلا بالعقل كفر ،
فيكون حكم الشرع مقبولا ، لكن معلوم أن هذا لا يوجد في الشرع ، بل
الموجود في الشرع تعليق الكفر بما يتعلق به الإيمان ، وكلاهما متعلق بالكتاب
والرسالة ، فلا إيمان مع تكذيب الرسول ومعاداته ، ولا كفر مع تصديقه وطاعته ،
ومن تدبر هذا رأى أن أهل البدع من النفاة يعتمدون على مثل هذا ، فيبتدعون
بدعا بأرائهم ليس فيها كتاب ولا سنة ، ثم يكفرون مَنْ خالفهم فيما ابتدعوه ،
وهذا حال مَنْ كَفَرَ النَّاسَ بما أثبتوه من الأسماء والصفات التي يسميها هو تركيبا
وتجسيدا ، وإثباتا لحلول الصفات والأعراض به ، ونحو ذلك من الأقوال التي
ابتدعتها الجهمية والمعتزلة ، ثم كفروا من خالفهم فيها ، والفوارج الذين تأولوا آيات
من القرآن وكفروا من خالفهم فيها أحسن حالا من هؤلاء ، فإن أولئك علقوا
الكفر بالكتاب والسنة ، لكن غلطوا في فهم النصوص ، وهؤلاء علقوا
الكفر بكلام ما أنزل الله به من سلطان ، ولهذا كان ذم السلف للجهمية من
أعظم الذم ، حتى قال عبد الله بن المبارك « إنا لنحكي كلام اليهود والنصارى ،
ولا نستطيع أن نحكي كلام الجهمية » بل الحق أنه لو قدر أن بعض الناس غلط
في معان دقيقة لا تعلم إلا بنظر العقل ، وليس فيها بيان في النصوص والإجماع ،
لم يجوز لأحد أن يكفر مثل هذا ، ولا يفسقه ، بخلاف مَنْ نفي ما أثبتته النصوص
الظاهرة المتواترة ، فهذا أحق بالتكفير ، إن كان الخطأ في هذا الباب كافراً ،

وليس المقصود هنا بيان مسائل التكفير، فإن هذا مبسوط في موضع آخر، ولكن المقصود أن عمدة المعارضين للنصوص النبوية أقوال فيها اشتباه وإجمال، فإذا وقع الاستفصال والاستفسار تبين الهدى من الضلال. فإن الأدلة السمعية معلقة بالألفاظ الدالة على المعاني، وأما دلالة مجرد العقل فلا اعتبار فيها بالألفاظ، وكل قول لم يرد لفظه ولا معناه في الكتاب والسنة وكلام سلف الأمة فإنه لا يدخل في الأدلة السمعية، ولا تعلق للسنة والبدعة بموافقة ومخالفة، فضلا عن أن يعلق بذلك كفر وإيمان، وإنما السنة موافقة الأدلة الشرعية، والبدعة مخالفتها، وقد يقال عما لم يعلم أنه موافق لها أو مخالف: إنه بدعة، إذ الأصل أنه غير مشروع فقد تدرع إلى البدعة، وإن كان ذلك العمل تبين له فيما بعد أنه مشروع، وكذلك من قال في الدين قولاً بلا دليل شرعي؛ فإنه تدرع إلى البدعة، وإن تبين له فيما بعد موافقته للسنة. والمقصود هنا أن الأقوال التي ليس لها أصل في الكتاب والسنة والإجماع كأقوال النفاة التي تقولها الجهمية والمعتزلة وغيرهم، وقد يدخل فيها ما هو حق وباطل، هم يصفون بها أهل الإثبات للصفات الثابتة بالنص، فإنهم يقولون: كل من قال «إن القرآن غير مخلوق» أو «إن الله يُروى في الآخرة» أو «إنه فوق العالم» فهو مُجَسِّمٌ مشبهٌ حَشَوِيٌّ، وهذه الثلاثة مما اتفق عليها سلف الأمة وأئمتها، وحكى إجماع أهل السنة عليها غير واحد من الأئمة والعالمين بأقوال السلف، مثل أحمد بن حنبل، وعلي بن المديني، وإسحاق بن إبراهيم، وداود بن علي، وعثمان بن سعيد الدارمي، ومحمد بن إسحاق بن خزيمة، وأمثال هؤلاء، ومثل عبد الله بن سعيد بن كلاب وأبي العباس القلانسي وأبي الحسن الأشعري وأبي الحسن علي بن مهدي الطبري، ومثل أبي بكر الإسماعيلي، وأبي نعيم الأصبهاني، وأبي عمر بن عبد البر، وأبي عمر الطلمنكي ويحيى بن عمار السجستاني، وأبي إسماعيل الأنصاري، وأبي القاسم التميمي، ومن لا يخصي عدده إلا الله من أنواع أهل العلم. فإذا قال النفاة من الجهمية والمعتزلة وغيرهم «لو كان

الله يرى في الآخرة لسكان في جهة ، وما كان في جهة فهو جسم ، وذلك على الله محال » أو قالوا « لو كان الله تكلم بالقرآن ، بحيث يكون الكلام قائما به ، لقيست به الصفات والأفعال ، وذلك يستلزم أن يكون محلا للأعراض والحوادث ، وما كان محلا للأعراض والحوادث فهو جسم ، والله منزّه عن ذلك ، لأن الدليل على إثبات الصانع إنما هو حدوث العالم ، وحدث العالم إنما علم بحدوث الأجسام ، فهو كان جسم ليس بمحدث لبطلت دلالة إثبات الصانع »

فهذا الكلام ونحوه هو عمدة النفاة من الجهمية والمعتزلة وغيرهم ومن وافقهم في بعض بدعتهم ، وهذا ونحوه في العقليات التي يزعمون أنها عارضت نصوص الكتاب والسنة .

فيقال لهؤلاء : أنتم لم تنفوا ما نفيتموه بكتاب ولا سنة ولا إجماع ؛ فإن هذه الألفاظ ليس لها وجود في النصوص ، بل قولكم « لو روى لسكان في جهة ، وما كان في جهة فهو جسم ، وما كان جسما فهو محدث » كلام تدعون أنكم علمتم صحته بالعقل ، وحينئذ فطالبون بالدلالة العقلية على هذا النفي ، وينظر فيها بنفس العقل ، ومن عارضكم من المثبتة أهل الكلام من المرجئة وغيرهم كالسكرامية والحشامية وقال لكم « فليكن هذا لازما للرؤية ، وليكن هو جسما » أو قال لكم « أنا أقول إنه هو جسم » ونأظركم على ذلك بالمعقول ، وأثبتته بالمعقول كما نفيتموه بالمعقول ، لم يكن لكم أن تقولوا له « أنت مبتدع في إثبات الجسم » فإنه يقول لكم : وأنتم مبتدعون في نفيه ، فالبدعة في نفيه كالبدعة في إثباته ، إن لم تكن أعظم ، بل النافي أحق بالبدعة من المثبت ، لأن المثبت أثبت ما أثبتته النصوص ، وذكر هذا معاضدة للنصوص ، وتأبيدا لها ، وموافقة لها ، وردا على من خالف موجبها .

فإن قدر أنه ابتدع في ذلك كانت بدعته أخف من بدعة من نفي ذلك نفيًا عارضًا به النصوص ، ودفع موجبها ، ومقتضاها ، فإن ما خالف النصوص فهو بدعة باتفاق المسلمين ، وما لم يعلم أنه خالفها فقد لا يسمى بدعة . قال الشافعي

رضي الله تعالى عنه : البدعة بدعتان : بدعة خالفت كتابا أو سنة أو إجماعا أو أمرا
عن بعض أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ؛ فهذه بدعة ضلالة ، و بدعة لم
تخالف شيئا من ذلك ، فهذه قد تكون حسنة ، لقول عمر « نعت البدعة هذه »
هذا الكلام أو نحوه رواه البيهقي بإسناده الصحيح في المدخل .

ومن المعلوم أن قول نفاة الرؤية والصفات والعلو على العرش والقائلين بأن
الله لم يتكلم ، بل خلق كلاما في غيره ، ونفيهم ذلك لأن إثبات ذلك تجسيم ، هو
إلى مخالفة الكتاب والسنة والإجماع السابق والآثار أقرب من قول من أثبت
ذلك ، وقال - مع ذلك - ألفاظا يقول : إنها توافق معنى الكتاب والسنة ، لاسيما
والنفاة متفقون على أن ظواهر النصوص تجسم عندهم ، وليس عندهم بالنفي نص ،
فهم معترفون بأن قولهم هو البدعة ، وقول منازعهم أقرب إلى السنة .

ومما يوضح هذا أن السلف والأئمة أكثر كلامهم في ذم الجهمية النفاة للصفات ،
وذموا المشبهة أيضا ، وذلك في كلامهم أقل بكثير من ذم الجهمية ، لأن مَرَضَ
التعطيل أعظم من مرض التشبيه ، وأما ذكر التجسيم وذم الجسمة فهذا لا يعرف
في كلام أحد من السلف والأئمة ، كما لا يعرف في كلامهم أيضا القول بأن الله
جسم ، أو ليس بجسم ، بل ذكروا في كلامهم الذي أنكروه على الجهمية نفي
الجسم ، كما ذكره أحمد في كتاب الرد على الجهمية ، ولما ناظر ابن غوث وألزمه
ابن غوث بأنه جسم ، امتنع أحمد من موافقته على النفي والإثبات ، وقال : هو
أحد صمد ، لم يلد ولم يولد ، ولم يكن له كفوا أحد .

والمقصود هنا أن نفاة الرؤية - من الجهمية والمعتزلة وغيرهم - إذا قالوا : إثباتها
يستلزم أن يكون الله جسما ، وذلك منتف ، وادعوا أن العقل دال على المقدمتين ،
احتجيج حينئذ إلى بيان بطلان المقدمتين ، أو إحداهما ، فيما أن يبطل نفس التلازم
أو نفي اللازم ، أو المقدمتان جميعا . وهذا افترقت طرق مُثبتة الرؤية : فطائفة
نازعت في الأولى ، كالأشعري وأمثاله ، وهو الذي حكاه الأشعري عن أهل
الحديث وأصحاب السنة وقالوا : لانسلم أن كل مرئي يجب أن يكون جسما . فقالت

النفاة : لأن كل مرئي في جهة ، وما كان في جهة فهو جسم . فافترقت نفاة الجسم على قولين : طائفة قالت : لا نسلم أن كل مرئي يكون في جهة ، وطائفة قالت : لا نسلم أن كل ما كان في جهة فهو جسم . فادعت نفاة الرؤية أن العلم الضروري حاصل بالمقدمتين ، وأن المنازع فيهما مكابر ، وهذا هو البحث المشهور بين المعتزلة والأشعرية ؛ فلهذا صار الخذاق من متأخري الأشعرية على نفي الرؤية وموافقة المعتزلة ، فإذا أطلقوها موافقة لأهل السنة فسروها بما تفسرها به المعتزلة ، وقالوا : النزاع بيننا وبين المعتزلة لفظي . وطائفة تازعت في المقدمة الثانية - وهي انتفاء اللازم - وهي كالتشامية والكرامية وغيرهم ، فأخذت المعتزلة وموافقهم يشتمون على هؤلاء ، وهؤلاء - وإن كان في قولهم بدعة وخطأ - ففي قول المعتزلة من البدعة والخطأ أكثر مما في قولهم .

ومن أراد أن يناظر مناظرة شرعية بالعقل الصريح فلا يلتزم لفظا بدعيا ، ولا يخالف دليلا عقليا ولا شرعيا ، فإنه يسلك طريق أهل السنة والحديث والأئمة الذين لا يوافقون على إطلاق الإثبات ولا النفي بل يقولون : ماتعون بقولكم « إن كل جسم مرئي ؟ » .

فإن فسروا ذلك بأن كل مرئي يجب أن يكون قدر كنه مركب ، أو أن يكون كان متفرقا فالجتماع ، أو أنه يمكن تفرقه ، وبحو ذلك ، منعوا هم المقدمة الأولى ، وقالوا : هذه السموات مرئية مشهودة ، ونحن لا نعلم أنها كانت متفرقة مجتمعة ، وإذا جاز أن يرى ما يقبل التفريق فلا يقبله أولى بإمكان رؤيته ، فأنه تعالى أحق بأن تمكن رؤيته من السموات ومن كل قائم بنفسه ، فإن مقتضى للرؤية لا يجوز أن يكون أمرا عديميا ، بل لا يكون إلا وجوديا ، وكلا كان الوجود أكمل كانت الرؤية أجوز ، كما قد بسط في غير هذا الموضع .

وإن قالوا « مرادنا بالجسم المركب أنه مركب من الجواهر الفردة ، أو من المادة والصورة » نازعهم في هذا ، وقالوا : دعوى كون السموات مركبة من جواهر فردة ، أو من مادة وصورة دعوى ممنوعة أو باطلة ، وبينوا فساد قول من يدعي

هذا ، وقول من يثبت الجوهر الفرد أو يثبت للمادة والصورة ، وقالوا : إن الله خلق هذا الجسم المشهود هكذا ، وإن ركه ركه من أجسام أخرى ، وهو سبحانه يخلق الجسم من الجسم كما يخلق الإنسان من الماء المهيّن ، وقد ركب العظام في مواضعها من بدن ابن آدم ، وركب السكواكب في السماء ، فهذا معروف ، وأما أن يقال « إنه خلق أجزاء لطيفة لا تقبل الانقسام ، ثم ركب منها العالم » فهذا لا يعلم بعقل ولا سمع ، بل هو باطل ، لأن كل جزء لا بد أن يتميز منه جانب عن جانب ، والأجزاء المتصاغرة كأجزاء الماء تستحيل عند تصغيرها ، كما يستحيل الماء إلى الهواء ، مع أن المستحيل يتميز بفضه عن بعض .

وهذه المسائل قد بسطت في غير هذا الموضع ، ويُبَيَّن أن الأدلة العقلية بينت جواز الرؤية وإمكانها ، وليست العمدة على دليل الأشعري ومن وافقه في الاستدلال ؛ لأن المصحح للرؤية مطلق الوجود ، بل ذكرت أدلة عقلية دائرة بين النفي والإثبات ، لا حيلة لنفاة الرؤية فيها .

والمقصود هنا بيان كلام كلي في جنس ما تعارض به نصوص الإثبات من كلام النفاة الذي يسمونه عقليات .

وإن قالوا « مرادنا أن المرئي لا بد أن يكون معيّناً تجاه الرائي ، وما كان كذلك فهو جسم » ونحو هذا الكلام ، قالوا لهم : الصادق المصدق صلى الله عليه وسلم قال « إنكم سترون ربكم كما ترون الشمس والقمر » وقال « هل تضامون في رؤية الشمس صمواً ليس دونها سحاب ؟ قالوا : لا ، قال : فهل تضامون في رؤية القمر ليس دونه سحاب ؟ قالوا : لا ، قال : فإنكم ترون ربكم كما ترون الشمس والقمر » وهذا تشبيه للرؤية بالرؤية ، لا للمرئي بالمرئي ، وفي اللفظ في الصحيح « إنكم ترون ربكم عياناً » فإذا قد أخبرنا أننا نراه عياناً ، وقد أخبرنا أيضاً أنه « قد استوى على العرش » فهذه النصوص يصدق بعضها بعضاً ، والعقل أيضاً يوافقها ، ويدل على أنه سبحانه مبين لخلقاته فوق سمواته ، وأن

وجود موجود لا مباين للعالم ولا متجانس له محال في بديهية العقل ، فإذا كانت الرؤية مستلزمة لهذه المعاني فهذا حق ، وإذا سميت أتم هذا قولاً بالجهة وقولاً بالتجسيم لم يكن هذا القول نافياً لما علم بالشرع والعقل ، إذ كان معنى هذا القول - والحال هذه - ليس متنفياً لا بشرع ولا عقل .

ويقال لهم : ماتعون بأن هذا إثبات للجهة والجهة ممنعة ؟ أنعنون بالجهة أمراً وجودياً أو أمراً عديمياً ؟ فإن أردتم أمراً وجودياً - وقد علم أنه ما تم موجود إلا الخالق ، أو المخلوق . والله فوق سمواته بائن من مخلوقاته ، لم يكن - والحالة هذه - في جهة موجودة ؛ فقولكم « إن المرقى لا بد أن يكون في جهة موجودة » قول باطل ، فإن سطح العالم مرقى ، وليس هو في عالم آخر ، وإن فسرتم الجهة بأمر عديمي كما تقولون « إن الجسم في حيز » والحيز تقدير مكان ، وتجعلون ما وراء العالم حيزاً ، فيقال لكم : « الجهة » و « الحيز » إذا كانا أمراً عديمياً فهو لا شيء ، وما كان في جهة عديمة أو حيز عديمي ؛ فليس هو في شيء ، ولا فرق بين قول القائل « هذا ليس في شيء » وبين قوله « هو في العدم » أو « أمر عديم » فإذا كان الخالق تعالى مبايناً للمخلوقات ، عالياً عليها ، وما تم موجود إلا الخالق أو المخلوق ، لم يكن معه غيره من الموجودات ، فضلاً عن أن يكون هو سبحانه في شيء موجود يحصره أو يحيط به .

فطريقة السلف والأئمة أنهم يراعون المعاني الصحيحة المعلومة بالشرع والعقل ، ويراعون أيضاً الألفاظ الشرعية ، فيعتدون بها ما وجدوا إليها سبيلاً ، ومن تكلم بما فيه معنى باطل يخالف الكتاب والسنة ردوا عليه ، ومن تكلم بلفظ مبتدع يحتمل حقاً وباطلاً نسبوه إلى البدعة أيضاً ، وقالوا : إنه قابل ببدعة ببدعة ، ورد باطلاً بباطل .

ونظير هذا القصة المعروفة التي ذكرها الخلال في كتاب « السنة » هو وغيره في

مسألة اللفظ ومسألة الجبر ونحوهما من المسائل ، فإنه لما ظهرت القدرة النفاة للقدر
وأنكروا أن الله يضل من يشاء ويهدي من يشاء ، وأن يكون خالقاً لكل شيء
وأن تكون أفعال العباد من مخلوقاته ، أنكر الناس هذه البدعة ، فصار بعضهم
يقول في مناقضته : هذا يلزم منه أن يكون الله مجبراً للعباد على أفعالهم ، وأن
يكون قد كلفهم مالا يطيقونه ؛ فالتزم بعض من ناظرهم من المثبتة إطلاق ذلك ،
وقال : نعم يلزم الجبر ، والجبر حق ، فأنكر الأئمة - كالأوزاعي وأحمد بن حنبل
ونحوهما - على الطائفتين ، ويرى إنكار إطلاق الجبر عن الزبيدي وسفيان الثوري
وعبد الرحمن بن مهدي وغيرهم . وقال الأوزاعي وأحمد ونحوهما : من قال إنه جبر
فقد أخطأ ، ومن قال لم يجبر فقد أخطأ ، بل يقال : إن الله يهدي من يشاء
ويضل من يشاء ، ونحو ذلك . وقالوا : ليس للجبر أصل في الكتاب والسنة ،
وإنما الذي في السنة لفظ «الجبريل» لا لفظ «الجبر» فإنه قد صح عن النبي صلى الله عليه
وسلم أنه قال لأشج عبد القيس «إن فيك خلقين يحبهما الله : الحلم والأناة» فقال :
أخلقين تخلقت بهما ، أم خلقين جبلت عليهما ؟ فقال «بل خلقين جبلت عليهما»
فقال : الحمد لله الذي جبلني على خلقين يحبهما الله . وقالوا : إن لفظ «الجبر» لفظ مجمل
فإن الجبر إذا أطلق في الكلام فهم منه إجبار الشخص على خلاف مراده ، كما تقول
الفقهاء : إن الأب يجبر ابنه على النكاح أو لا يجبرها ، وإن الثيب البالغ العاقل
لا يجبرها أحد على النكاح بالاتفاق ، وفي البكر البالغ نزاع مشهور ، ويقولون :
إن ولي الأمر يجبر المدين على وفاء دينه ، ونحو ذلك ، فهذه العبارات معناها إجبار
الشخص على خلاف مراده ، وهو كلف الإكراه : إما أن يحمل على الفعل الذي
يكرهه ويبغضه فيفعل خوفاً من وعيده ، وإما أن يفعل به الشيء بغير فعل منه ،
ومعلوم أن الله سبحانه وتعالى إذا جعل في قلب العبد إرادة للفعل ومحبة له حتى
يفعله كما قال تعالى (٤٩ : ٧) ولكن الله حبيب إليكم الإيمان ، وزينه في قلوبكم ،
وكرهه إليكم الكفر والفسوق والعصيان) لم يكن هذا جبراً بهذا التفسير ،

ولا يقدر على ذلك إلا الله تعالى ، فإنه هو الذي جعل الراضى راضياً ، والمحِب محباً ، والكاره كارهاً . وقد يراد بالجبر نفس جعل العبد فاعلاً ، ونفس خلقه متصفاً بهذه الصفات ، كما في قوله تعالى (٧٠ : ١٩ - ٢١) إن الإنسان خلق حَلُوعاً ، إذا مَسَّهُ الشر جزوعاً ، وإذا مَسَّهُ الخير منوعاً) فالجبر بهذا التفسير حق ، ومنه قول علي رضي الله عنه في الأثر المشهور عنه في الصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم « اللهم داحي المَذْحُوات ، فاطر السموات ، جبار القلوب على فطرتها شقيها وسعيدها » فالأئمة منعت من إطلاق القول بآثبات لفظ الجبر أو نفيه لأنه بدعة يتناول حقاً وباطلاً .

وكذلك مسألة اللفظ ، فإنه لما كان الساق والأئمة متفقين على أن القرآن كلام الله غير مخلوق ، وقد علم المسلمون أن القرآن بلغه جبريل عن الله إلى محمد صلى الله عليه وسلم وبلغه محمد إلى الخلق ، وأن الكلام إذا بلغه المبلغ عن قائله لم يخرج عن كونه كلام المبلغ عنه ، بل هو كلام من قاله مبتدئاً ، لا كلام من بلغه عنه مؤدياً ، فالنبي صلى الله عليه وسلم إذا قال « إنما الأعمال بالنيات ، وإنما لكل امرئ ما نوى » وبلغ هذا الحديث عنه واحد بعد واحد حتى وُصِّلَ إلينا كان من المعلوم أننا إذا سمعناه من المحدث به إنما سمعنا كلام رسول الله صلى الله عليه وسلم الذي تكلم به بلفظه ومعناه ، وإنما سمعناه عن المبلغ عنه بفعله ، وصوته ، ونفس الصوت الذي تكلم به النبي صلى الله عليه وسلم لم نسمعه ، وإنما سمعنا صوت المحدث عنه ، والكلام كلام رسول الله صلى الله عليه وسلم ، لا كلام المحدث ، فمن قال « إن هذا الكلام ليس كلام رسول الله صلى الله عليه وسلم » كان مُفْتَرِياً ، وكذلك مَنْ قال « إن هذا لم يتكلم به رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وإنما أحدثه في غيره » وإن النبي صلى الله عليه وسلم « لم يتكلم بلفظه وحروفه ، بل كان ساكناً أو عاجزاً عن التكلم بذلك » فعلم غيره ما في نفسه ، فنظم هذه الألفاظ ليعبر بها عما في نفس النبي صلى الله عليه وسلم ، ونحو هذا الكلام ، فمن قال

هذا كان مفترياً ، ومن قال « إن هذا الصوت المسموع صوت النبي صلى الله عليه وسلم » كان مفترياً . فإذا كان هذا معقولاً في كلام الخلق ، فكلام الخالق أولى بإثبات ما يستحقه من صفات الكمال ، وتنزيه الله أن تكون صفاته وأفعاله هي صفات العباد وأفعالهم ، أو مثل صفات العباد وأفعالهم . فالسلف والأئمة كانوا يعلمون أن هذا القرآن المنزل المسموع من القارئ كلام الله ، كما قال تعالى (٩ : ٦) وإن أحد من المشركين استجارك فأجره حتى يسمع كلام الله) ليس هو كلاماً لغيره ، لا لفظه ولا معناه ، ولكن بلغه عن الله جبريل ، وبلغه محمد رسول الله عن جبريل ، ولهذا أضافه الله إلى كل من الرسل ، لأنه بلغه وأداه ، لا لأنه أحدث لا لفظه ولا معناه ، إذ لو كان أحدهما هو الذي أحدث ذلك لم يصح إضافة الإحداث إلى الآخر ، فقال تعالى (٦٩ : ٤٠ - ٤٣) إنه لقول رسول كريم ، وما هو بقول شاعر ، قليلاً ما تؤمنون ، ولا بقول كاهن ، قليلاً ما تذكرون ، تنزيل من رب العالمين) فهذا محمد صلى الله عليه وسلم ، وقال تعالى (٨١ : ١٩ - ٢١) إنه لقول رسول كريم ، ذي قوة عند ذي العرش مكين ، مطاع ثم أمين) فهذا جبريل عليه السلام . وقد توعد الله تعالى من قال (٧٤ : ٢٥) إن هذا إلا قول البشر) فمن قال « إن هذا القرآن قول البشر » فقد كفر ، وقال بقول الوحيد الذي أوعده الله سقر . ومن قال « إن شيئاً منه قول البشر » فقد قال ببعض قوله ، ومن قال « إنه ليس بقول رسول كريم ، وإنما هو قول شاعر أو مجنون أو مفتر » أو قال « هو قول شيطان نزل به عليه » ونحو ذلك ، فهذا أيضاً كافر ملعون .

وقد علم المسلمون الفرق بين أن يسمع كلام المتكلم منه أو من المبلغ عنه ، وأن موسى سمع كلام الله من الله بلا واسطة ، وأنا نحن إنما نسمع كلام الله من المبلغين عنه . وإن كان الفرق ثابتاً بين من سمع كلام النبي صلى الله عليه وسلم منه وبين من سمعه من صاحب المبلغ عنه ، فالفرق هنا أولى ، لأن أفعال الخلق وصفاته أشبه بأفعال

المخلوق وصفاته من أفعاله وصفاته بأفعال الله وصفاته . ولما كانت التجهيمية يقولون « إن الله لم يتكلم في الحقيقة » بل خلق كلاماً في غيره « ومن أطلق منهم أن الله تكلم حقيقة ، فهذا مراده » فالنزاع بينهم تقضى - كان من المعلوم أن القائل إذا قال « هذا القرآن مخلوق » كان مفهوم كلامه أن الله لم يتكلم بهذا القرآن ، وأنه هو ليس كلامه ، بل خلقه في غيره .

وإذا فسر مراده بأنني أردت أن حركات العبد وصوته والمداد مخلوق كان هذا المعنى - وإن كان صحيحاً - ليس هو مفهوم كلامه ، ولا معنى قوله ، فإن المسلمين إذا قالوا « هذا القرآن كلام الله » لم يريدوا بذلك أن أصوات القائلين وحركاتهم قائمة بذات الله ، كما أنهم إذا قالوا « هذا الحديث حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم » لم يريدوا بذلك : أن حركات المحدث وصوته قامت بذات رسول الله صلى الله عليه وسلم ، بل وكذلك إذا قالوا في إنشاد النشيد :

« ألا كل شيء ما خلا الله باطل »

هذا شعر لبيد وكلام لبيد ، لم يريدوا بذلك أن صوت النشد هو صوت لبيد ، بل أرادوا أن هذا القول المؤلف لفظه ومعناه ، هو لبيد ، وهذا منشده ، فمن قال « إن هذا القرآن مخلوق » أو « إن القرآن المنزل مخلوق » أو نحو هذه العبارات - كان بمنزلة من قال : إن هذا الكلام ليس هو كلام الله ، وبمنزلة من قال عن الحديث المسموع من المحدث : إن هذا ليس كلام رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وإن النبي صلى الله عليه وسلم لم يتكلم بهذا الحديث ، وبمنزلة من قال : إن هذا الشعر ليس هو شعر لبيد ، ولم يتكلم به لبيد ، ومعلوم أن هذا كله باطل . نعم إن هؤلاء صاروا يقولون : هذا القرآن المنزل المسموع هو تلاوة القرآن وقراءته ، وتلاوة القرآن مخلوقة ، وقراءة القرآن مخلوقة ، ويقولون : تلاوتنا للقرآن مخلوقة ، وقراءتنا له مخلوقة ، ويدخلون في ذلك نفس الكلام المسموع ، ويقولون : لفظنا بالقرآن مخلوق ، ويدخلون في ذلك القرآن اللفظ المتلو

المسموع ، فأسكر الإمام أحمد وغيره من أئمة السنة هذا ، وقالوا : اللفظية
 جهمية ، وقالوا : افرقت الجهمية ثلاث فرق : فرقة قالت : القرآن مخلوق ، وفرقة
 قالت : تعف فلا تقول مخلوق ولا غير مخلوق ، وفرقة قالت : تلاوة القرآن واللفظ
 بالقرآن مخلوق . فلما انتشر ذلك عن أهل السنة غلظت طائفة فقالت : لفظنا
 بالقرآن غير مخلوق ، وتلاوته غير مخلوقة ، فبدع الإمام أحمد هؤلاء ، وأمر
 بهجرهم ، ولهذا ذكر الأشعري في مقالاته هذا عن أهل السنة وأصحاب الحديث ،
 فقال : والقول باللفظ والوقف عندهم بدعة ، من قال « اللفظ بالقرآن مخلوق » فهو
 مبتدع عندهم ، ومن قال « غير مخلوق » فهو مبتدع . وكذلك ذكر محمد بن جرير
 الطبري في صريح السنة أنه سمع غير واحد من أصحابه يذكر عن الإمام أحمد أنه
 قال : من قال « لفظي بالقرآن مخلوق » فهو جهمي ، ومن قال « إنه غير مخلوق »
 فهو مبتدع . وصنف أبو محمد بن قتيبة في ذلك كتاباً ، وقد ذكر أبو بكر الخلال
 هذا في كتاب السنة ، وبسط القول في ذلك ، وذكر ما صنفه أبو بكر المروزي
 في ذلك ، وذكر قصة أبي طالب المشهورة عن أحمد التي نقلها عنه أكابر أصحابه ،
 كعبد الله وصالح ابنه والمروزي وأبي محمد فوران ومحمد بن إسحاق الصنعاني وغير هؤلاء .
 وكان أهل الحديث قد اختلفوا في ذلك ، فصار طائفة منهم يقولون « لفظنا
 بالقرآن غير مخلوق » ومرادهم أن القرآن المسموع غير مخلوق ، وليس مرادهم
 صوت العبد ، كما يذكر ذلك عن أبي حاتم الرازي ، ومحمد بن داود المصيصي ،
 وطوائف غير هؤلاء ، وفي أتباع هؤلاء من قد يدخل صوت العبد أو فعله في ذلك
 أو يقف فيه ، فهم ذلك بعض الأئمة ، فصار يقول : أفعال العباد أصواتهم
 مخلوقة ، ردّاً هؤلاء ، كما فعل البخاري ومحمد بن نصر المروزي وغيرهما من أهل
 العلم والسنة . وصار يحصل بسبب كثرة الخوض في ذلك أفاظ مشتركة ، وأهواء
 للنفس ، حصل بذلك نوع من الفرقة والفتنة ، وحصل بين البخاري وبين محمد
 ابن يحيى الذهلي في ذلك ما هو معروف ، وصار قوم مع البخاري كسلم بن الحجاج

ونحوه ، وقوم عليه كأبي زرعة وأبي حاتم [الرازيين] وغيرهما ، وكل هؤلاء من أهل العلم والسنة والحديث ، وهم من أصحاب أحمد بن حنبل . ولهذا قال ابن قتيبة : إن أهل السنة لم يختلفوا في شيء من أقوالهم إلا في مسألة اللفظ ، وصار قوم يطلقون القول بأن التلاوة هي المتلو ، والقراءة هي المقروء ، وليس مرادهم بالتلاوة المصدر ، ولكن الإنسان إذا تكلم بالكلام فلا بد له من حركة ، وما يكون عن الحركة من أقواله التي هي حروف منظومة ومعان مفهومة ، والقول والكلام يراد به تارة المجموع فتدخل الحركة في ذلك ، ويكون الكلام نوعاً من العمل وقسماً منه ، ويراد به تارة ما يقترن بالحركة ويكون عنها ، لا نفس الحركة ، فيكون الكلام قسماً للعمل ، ونوعاً آخر ليس هو منه ، ولهذا تنازع العلماء في لفظ العمل المطلق ، « هل يدخل فيه الكلام ؟ » على قولين معروفين لأصحاب أحمد وغيرهم ، وينو على ذلك ما إذا حلف لا يعمل اليوم عملاً ، فتكلم ، هل يبحث ؟ على قولين ، وذلك لأن لفظ الكلام قد يدخل في العمل وقد لا يدخل .

فالأول كما في قول النبي صلى الله عليه وسلم « لا حسد إلا في اثنتين : رجل آتاه الله القرآن ، فهو يتلوه آناء الليل والآناء النهار ، فقال رجل : لو أن لي مثل ما لفلان لعملت مثل ما يعمل فلان » أخرجاه في الصحيحين ، فقد جعل فعل هذا الذي يتلوه آناء الليل والآناء النهار عملاً ، كما قال « لعملت فيه مثل ما يعمل فلان » والثاني كما في قوله تعالى : (٣٥ : ١٠) إليه يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح يرفعه) وقوله تعالى : (١٠ : ٦١) وما تكون في شأن وما تتلو منه من قرآن ولا تعملون من عمل إلا كنا عليكم شهوداً إذ تفيضون فيه) فالذين قالوا « التلاوة هي المتلو » من أهل العلم والسنة قصدوا أن التلاوة هي القول والكلام المقترن بالحركة ، وهي الكلام المتلو ، وآخرون قالوا : بل التلاوة غير المتلو ، والقراءة غير المقروء ، والذين قالوا ذلك من أهل السنة والحديث أرادوا بذلك أن أفعال العباد ليست هي كلام الله ، ولا أصوات العباد هي صوت الله ، وهذا الذي قصده البخاري ، وهو

مقصود صحيح . وسبب ذلك أن لفظ « التلاوة والقراءة واللفظ » محمل مشترك :
يراد به المصدر ، ويراد به المفعول ، فمن قال « اللفظ ليس هو الملفوظ ، والقول ليس
هو المقول » وأراد باللفظ والقول المصدر ، كان معنى كلامه أن الحركة ليست هي
الكلام المسموع ، وهذا صحيح ، ومن قال « اللفظ هو الملفوظ ، والقول هو نفس
المقول » وأراد باللفظ والقول مسمى المصدر ، صار حقيقة مراده أن اللفظ والقول
هو الكلام المقول الملفوظ ، وهذا صحيح . فمن قال « اللفظ بالقرآن ، أو القراءة ،
أو التلاوة ، مخلوقة » أو « لفظي بالقرآن ، أو تلاوتي » دخل في كلامه نفس
الكلام المقروء المتلو ، وذلك هو كلام الله تعالى ، وإن أراد بذلك مجرد فعله
وصوته كان المعنى صحيحاً ، لكن إطلاق اللفظ يتناول هذا وغيره . ولهذا قال
أحمد في بعض كلامه « من قال لفظي بالقرآن مخلوق يريد به القرآن فهو جهلي »
احترازاً عما إذا أراد به فعله وصوته . وذكر اللالكائي : أن بعض من كان يقول
ذلك رأى في منامه كأن عليه فروة ورجل يضربه ، فقال له : لا تضربني ، فقال :
إني لا أضربك ، وإنما أضرب الفروة ، فقال : إن الضرب إنما يقع ألمه على ، فقال
هكذا إذا قلت « لفظي بالقرآن مخلوق » وقع الخلق على القرآن . ومن قال « لفظي
بالقرآن غير مخلوق ، أو تلاوتي » دخل في ذلك المصدر الذي هو عمله ، وأفعال
العباد مخلوقة . ولو قال « أردت به أن القرآن المتلو غير مخلوق » لانفس حركاتي »
قيل : لفظك هذا بدعة ، وفيه إجمال وإيهام ، وإن كان مقصودك صحيحاً ، فلهذا
منع أئمة السنة السكبار إطلاق هذا وهذا ، وكان هذا وسطاً بين الطرفين ، وكان
أحمد وغيره من الأئمة يقولون : القرآن حيث تصرف كلام الله غير مخلوق فيجعلون
القرآن نفسه حيث تصرف غير مخلوق ، من غير أن يقرن بذلك ما يشعر أن أفعال
العباد وصفاتهم غير مخلوقة . وصارت كل طائفة من النفاة والمثبتة في مسألة التلاوة
تحمي قولها عن أحمد ، وهم - كما ذكر البخاري في كتاب خلق الأفعال - وقال : إن

كل واحدة من هاتين الطائفتين تذكر قولها عن أحد، وهم لا يفقهون قوله لدقة معناه .

ثم صار ذلك التفرق موروثا في أتباع الطائفتين ؛ فصارت طائفة تقول : إن اللفظ بالقرآن غير مخلوق ، موافقة لأبي حاتم الرازي ومحمد بن داود المصيصي وأمثالهما كأبي عبد الله بن منته وأهل بيته ، وأبي عبد الله بن حامد ، وأبي نصر السجزي ، وأبي إسماعيل الأنصاري ، وأبي يعقوب القرات المروزي وغيرهم ، وقوم يقولون نقيض هذا القول من غير دخول في مذهب ابن كلاب ، مع اتفاق الطائفتين على أن القرآن كله كلام الله ، لم يحدث غيره شيئا منه ، ولا خلق منه شيئا في غيره : لا حروفه ، ولا معانيه ، مثل حسين السكرابسي وداود بن علي الأصميهاني وأمثالهما ، وحدث مع هذا من يقول بقول ابن كلاب : إن كلام الله معنى واحد قائم بنفس المتكلم هو الأمر بكل ما أمر به ، والنهي عن كل ما نهى عنه ، والإخبار بكل ما أخبر به ، وإنه إن عبر عنه بالعربية كان هو القرآن ، وإن عبر عنه بالعبرية كان هو التوراة . وجهور الناس من أهل السنة والمعتزلة وغيرهم أنسكروا ذلك ، وقالوا : إن فساد هذا معلوم بصريح العقل فإن التوراة إذا عربت لم تكن هي القرآن ، ولا معنى « قل هو الله أحد » هو معنى « تَبَّتْ » وكان يوافقهم على إطلاق القول بأن التلاوة غير المتلو ، وأنها مخلوقة من لا يوافقهم على هذا المعنى ، بل قصده أن التلاوة هي أفعال العباد وأصواتهم . وصار أقوام يطلقون القول بأن التلاوة غير المتلو ، وأن اللفظ بالقرآن مخلوق ، فمنهم من يعرف أنه موافق لابن كلاب ، ومنهم من يعرف مخالفته له ، ومنهم من لا يعرف منه لاهذا ولا هذا ، وصار أبو الحسن الأشعري ومحوه — ممن يوافق ابن كلاب على قوله — موافقا للإمام أحمد وغيره من أئمة السنة في المنع من إطلاق هذا وهذا ، فيمنعون أن يقال : اللفظ بالقرآن مخلوق ، أو غير مخلوق ، وهو لا يمنع من جهة كونه يقال في القرآن : إنه يلفظ أو لا يلفظ ، وقالوا : اللفظ الطرح والرمي ، ومثل هذا لا يقال (١١ — مرجع القول ١)

في القرآن . ووافق هؤلاء . على التعليل بهذا طائفة ممن لا يقول يقول ابن كلاب
في الكلام كالتقاضي أبي يعلى وأمثاله . ووقع بين أبي نعيم الأصبهاني وأبي عبد الله
ابن منده في ذلك ما هو معروف ، وصنف أبو نعيم في ذلك كتابه في الرد على
اللفظية والخلولية ، ومال فيه إلى جانب النفاة القائلين بأن التلاوة مخلوقة ، كما
مال ابن منده إلى جانب من يقول : إنها غير مخلوقة ، وحكى كل منهما عن الأئمة
ما يدل على كثير من مقصوده ، لا على جميعه ، فما قصده كل منهما من الحق
وجد فيه من المنقول الثابت عن الأئمة ما يوافقه . وكذلك وقع بين أبي ذر الهروي
وأبي نصر السجزي في ذلك ، حتى صنف أبو نصر السجزي كتابه الكبير
في ذلك المعروف بالإبانة ، وذكر فيه من الفوائد والآثار والانتصار للسنة وأهلها
أمورا عظيمة المنفعة ، لكنه نصر فيه قول من يقول : لفظي بالقرآن غير مخلوق ،
وأنكر على ابن قتيبة وغيره ما ذكروه من التفصيل ، ورجح طريقة من هجر
البخاري ، وزعم أن أحمد بن حنبل كان يقول : لفظي بالقرآن غير مخلوق ، وأنه
رجع إلى ذلك ، وأنكر ما نقله الناس عن أحمد من إنكاره على الطائفتين ، وهي
مسألة أبي طالب المشهورة . وليس الأمر كما ذكره ، فإن الإنكار على الطائفتين
مستفيض عن أحمد عند أخص الناس به من أهل بيته وأصحابه الذين اعتنوا بجمع
كلام أحمد كالمروزي والخلال وأبي بكر عبد العزيز وأبي عبد الله بن بطة
وأمثالهم ، وقد ذكروا من ذلك ما يعلم كل عارف له أنه من أثبت الأمور عن
أحمد ، وهؤلاء العراقيون أعلم بأقوال أحمد من المنتسبين إلى السنة والحديث من
أهل خراسان ، الذين كان ابن منده وأبو نصر وأبو إسماعيل الهروي وأمثالهم
يسلكون حذوهم ، ولهذا صنف عبد الله بن عطاء الإبراهيمي كتابا فيمن أخذ
عن أحمد العلم ، فذكر طائفة ذكر منهم أبو بكر الخلال ، وظن أنه أبو محمد الخلال
شيخ القاضي أبي يعلى وأبي بكر الخطيب ، فاشتبه عليه هذا بهذا ، وهذا كما أن
العراقيين المنتسبين إلى أهل الإثبات من أتباع ابن كلاب كآبي العباس القلانسي

وأبي الحسن الأشعري ، وأبي الحسن علي بن مهدي الطبري ، والقاضي أبي بكر الباقلائي ، وأمثالهم أقرب إلى السنة وأتبع لأحمد بن حنبل وأمثاله من أهل خراسان المائلين إلى طريقة ابن كلاب ، ولهذا كان القاضي أبو بكر بن الطيب يكتب في أجوبته أحيانا : محمد بن الطيب الحنبلي ، كما كان يقول الأشعري ، إذا كان الأشعري وأصحابه منتسبين إلى أحمد بن حنبل وأمثاله من أئمة السنة ، وكان الأشعري أقرب إلى مذهب أحمد بن حنبل وأهل السنة من كثير من المتأخرين المنتسبين إلى أحمد الذين مالوا إلى بعض كلام المعتزلة ، كابن عقيل ، وصدقة بن الحسين ، وابن الجوزي ، وأمثالهم ، وكان أبو فراس المروزي قد أخذ طريقة الباقلائي وأدخلها إلى الحرم ، ويقال : إنه أول من أدخلها إلى الحرم ، وعنه أخذ ذلك من أخذه من أهل المغرب ، فإنهم كانوا يسمعون عليه البخاري يأخذون ذلك عنه كما أخذه أبو الوليد الباجي ، ثم رحل الباجي إلى العراق ، فأخذ طريقة الباقلائي عن أبي جعفر السمناني الحنفي قاضي الموصل صاحب الباقلائي ، ونحن قد بسطنا الكلام في هذه المسائل وبيننا ما حصل فيها من النزاع والاضطراب في غير هذا الموضع .

والمقصود هنا أن الأئمة السكبار كانوا يمنعون من إطلاق الألفاظ المبتدعة المجعلة المشبهة ، لما فيها من لبس الحق بالباطل ، مع ما توقعه من الاشتباه والاختلاف والفتنة ، بخلاف الألفاظ المأثورة والألفاظ التي بينت معانيها ، فإن ما كان مأثورا حصلت به الأئمة ، وما كان معروفا حصلت به المعرفة ، كما يروى عن مالك رحمه الله أنه قال « إذا قل العلم ظهر الجفاء ، وإذا قلت الآثار كثرت الأهواء » فإذا لم يكن اللفظ منقولاً ولا معناه معقولاً ظهر الجفاء والأهواء ، ولهذا تجد قوماً كثيرين يحبون قوماً ويغضون قوماً لأجل أهواء لا يعرفون معناها ولا دليلها ، بل يوالون على إطلاقها أو يعادون ، من غير أن تكون منقولة نقلاً صحيحاً عن النبي صلى الله عليه وسلم وسلف الأمة ، ومن غير أن يكونوا هم

يعقلون معناها ، ولا يعرفون لازمها ومقتضاها . وسبب هذا إطلاق أقوال ليست
منصوصة ، وجعلها مذاهب يدعى إليها ، ويوالى ويعادى عليها . وقد ثبت
في الصحيح أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يقول في خطبته « إن أصدق
الكلام كلام الله ، وخير الهدى هدى محمد صلى الله عليه وسلم ، وشر الأمور
محدثاتها ، وكل بدعة ضلالة » فدين المسلمين مبنى على اتباع كتاب الله وسنة
رسوله وما اتفقت عليه الأمة ، فهذه الثلاثة هي أصول معصومة ، وما تنازعت
فيه الأمة ردها إلى الله والرسول ، وليس لأحد أن ينصب للأمة شخصا يدعو إلى
طريقته ، ويوالى عليها ويعادى ، غير النبي صلى الله عليه وسلم ، ولا ينصب لهم
كلاما يوالى عليه ويعادى غير كلام الله تعالى ورسوله صلى الله عليه وسلم
وما اجتمعت عليه الأمة ، بل هذا من فعل أهل البدع الذين ينصبون لهم شخصا
أو كلاما يفرقون به بين الأمة ، يوالون به على ذلك الكلام أو تلك النسبة
ويعادون .

ولهذا كان أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم والتابعون لهم بإحسان -
وإن تنازعوا فيما تنازعوا فيه من الأحكام - فالعصمة بينهم ثابتة ، وهم يردون
ما تنازعوا فيه إلى الله والرسول ، فبعضهم يصيب الحق فيعظم الله أجره ويرفع
درجته ، وبعضهم يخطئ - بعد اجتهاده في طلب الحق ، فيغفر الله له خطاؤه ، تحقيقاً
لقوله تعالى (٢ : ٢٨٦) رِبْنَا لَا تَوَاحِدْنَا إِنَّ نَسِيبَنَا أَوْ أخطأنا (سواء كان
خطؤهم في حكم علمي أو حكم خبري نظري ، كتنازعهم في الميت هل يعذب
ببكاء أهله عليه ؟ وهل يسمع للميت قرع نعالهم ؟ وهل رأى محمد ربه ؟ وأبلغ من
ذلك أن شريحاً أنكر قراءة من قرأ (١٢ : ٢٧) بل عجبت ويسخرون) وقال :
إن الله لا يعجب ، فبلغ ذلك إبراهيم النخعي ، فقال « إنما شريح شاعر يعجبه
علمه ، كان عبد الله أعلم منه ، أو قال : أفقه منه » وكان يقرأ (بل عجبت) فأنكر
على شريح إنكاره ، مع أن شريحاً من أعظم الناس قدراً عند المسلمين ، ونظائر

هذا متعددة ، والأقوال إذا حكيت عن قائلها أو نسبت الطوائف إلى متبوعها فإنما ذلك على سبيل التعريف والبيان ، وأما المدح والذم والموالات والمعاداة فعمل الأسماء المذكورة في القرآن العزيز ، كاسم المسلم والكافر ، والمؤمن والمنافق ، والبر والفاجر ، والصادق والكاذب ، والمصلح والمفسد ، وأمثال ذلك ، وكون القول صواباً أو خطأ يعرف بالأدلة الدالة على ذلك المعلومة بالعقل والسمع ، والأدلة الدالة على العلم لا تتناقض كما تقدم ، والتناقض هو أن يكون أحد الدليلين يناقض مدلول الآخر : إما بأن ينفي أحدهما عين ما يثبتته الآخر ، وهذا هو التناقض الخاص الذي يذكره أهل الكلام والمنطق ، وهو اختلاف قضيتين بالسلب والإيجاب على وجه يلزم من صدق إحداها كذب الأخرى ، وأما التناقض المطلق فهو أن يكون موجب أحد الدليلين ينافي موجب الآخر : إما بنفسه ، وإما بآثاره ، مثل أن ينفي أحدهما لازم الآخر أو يثبت مآزومه ، فإن انتفاء لازم الشيء يقتضي انتفاءه ، وثبوت مآزومه يقتضي ثبوته ، ومن هذا الباب الحكم على الشيتين المتماثلين من كل وجه مؤثر في الحكم بحكمين مختلفين ، فإن هذا تناقض أيضاً ، إذ حكم الشيء حكم مثله ، فإذا حكم على مثله بنقيض حكمه كان كما لو حكم عليه بنقيض حكمه ، وهذا التناقض العام هو الاختلاف الذي نفاه الله تعالى عن كتابه بقوله عز وجل (٤ : ٨٢) أفلا يتدبرون القرآن ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً) وهو الاختلاف الذي وصف الله به قول الكفار في قوله تعالى (٥١ : ٨ ، ٩) إنكم لفي قول مختلف يؤفك عنه من أفك) و ضد هذا هو التشابه العام الذي وصف الله به القرآن في قوله (٣ : ٧) منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات) فإن ذلك التشابه العام يراد به القياس والتصادق والائتلاف ، وضده : الاختلاف الذي هو التناقض والتعارض ، فالدلالة الدالة على العلم لا يجوز أن تكون متناقضة متعارضة ، وهذا مما لا ينافر فيه أحد من العقلاء ، ومن صار من أهل الكلام إلى القول بتكافؤ

الأدلة والخبرة فإنما ذاك انفساد استدلاله : إما لتقصيره ، وإما لتفساد دليله ، ومن أعظم أسباب ذلك الألفاظ المجملة التي تشبه معانيها ، وهؤلاء الذين يعارضون الكتاب والسنة بأقوالهم بنوا أمرهم على أصل فاسد ، وهو أنهم جعلوا قول الله ورسوله من المجمل الذي لا يستفاد منه علم ولا هدى ، فجعلوا المتشابه من كلامهم هو الحكم ، والحكم من كلام الله ورسوله هو المتشابه ، كما يجعل الجهمية من المتفلسفة والمعتزلة ونحوهم ما أحدثوه من الأقوال التي نفوا بها صفات الله ، ونفوا بها رؤيته في الآخرة وعلوه على خلقه ، وكون القرآن كلامه ونحو ذلك ، جعلوا تلك الأقوال محكمة ، وجعلوا قول الله ورسوله مؤولاً عليها ، أو مردوداً ، أو غير ملتفت إليه ولا متعلق للهدى منه ، فتجد أحدهم يقول : ليس بجسم ، ولا جوهر ، ولا عرض ، ولا له كم ، ولا كيف ، ولا تحمله الأعراض والحوادث ونحو ذلك ، وليس بمباين للعالم ولا خارج عنه . فإذا قيل : إن الله أخبر أن له علماً وقدرة ، قالوا : لو كان له علم وقدرة لازم أن تحمله الأعراض ، وأن يكون جسماً ، وأن يكون له كيفية وكمية ، وذلك منتفٍ عن الله ، لما تقدم . ثم قد تقول : إن الرسول قصد بما ذكره من أسماء الله وصفاته أموراً لا نعرفها ، وقد تقول : إنه قصد خطاب الجمهور بإفهامهم الأمر على غير حقيقته ، لأن مصلحتهم في ذلك ، وقد يفسر صفة بصفة ، كما يفسر الحب والرضا والغضب بالإرادة والسمع والبصر بالعلم ، والكلام بالإرادة ، والقدرة بالعلم ، ويكون القول في الثانية كالقول في الأولى ، يلزمها من اللوازم في النفي والإثبات ما يلزم التي نفاها ، فيكون مع جمعه في كلامه أنواعاً من المنسطة في العقليات والقرمطة في السمعيات قد فرق بين المتماثلين : بأن جعل حكم أحدهما مخالفاً لحكم الآخر ، ويكون قد عطل النصوص عن مقتضاها ونفى بعض ما يستحقه الله من صفات الكمال ، ويكون النافي لما أثبتته هو قد تسلط عليه ، وأورد عليه فيما أثبتته هو نظير ما أورده هو على من أثبت ما نفاه ، وإن كان النافي لما أثبتته أكثر تناقضاً منه .

ثم هؤلاء يحملون ما ابتدعوه من الأقوال الجملية ديناً ، يوالون عليه ويعادون ، بل يكفرون مَنْ خالفهم فيها ابتدعوه ، ويقول « مسائل أصول الدين : الخطيئة فيها يكفر » وتكون تلك المسائل مما ابتدعوه ، ومعلوم أن الخوارج هم مبتدعة مارقون ، كما ثبت بالنصوص المستفيضة عن النبي صلى الله عليه وسلم وإجماع الصحابة ذمهم والطعن عليهم ، وهم إنما تأولوا آيات من القرآن على ما اعتقدوه ، وجعلوا من خالف ذلك كافراً ، لا اعتقادهم أنه خالف القرآن ، فمن ابتدع أقوالاً ليس لها أصل في القرآن ، وجعل من خالفها كافراً كان قوله شراً من قول الخوارج ، ولهذا اتفق السلف والأئمة على أن قول الجهمية شر من قول الخوارج . وأصل قول الجهمية هو نفى الصفات بما يزعمونه من دعوى العقليات التي عارضوا بها النصوص ، إذ كان العقل الصريح الذي يستحق أن تسمى قضاياه عقليات موافقاً للنصوص لا يخالفها ، ولما كان قد شاع في عرف الناس أن قول الجهمية مبني على النفي صار الشعراء ينظمون هذا المعنى ، كقول أبي تمام :

جَهْمِيَّةُ الْأَوْصَافِ إِلَّا أَنَّهُمْ قَدْ لَقَّبُوهَا جَوْهَرُ الْأَشْيَاءِ
فَهَؤُلَاءِ ارْتَكَبُوا أَرْبَعَ عِظَائِمَ : أَحَدُهَا : رَدُّهُمْ لِنُصُوصِ الْأَنْبِيَاءِ عَلَيْهِمُ
الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ ، وَالثَّانِي : رَدُّهُمْ مَا يُوَافِقُ ذَلِكَ مِنْ مَقُولِ الْعُقَلَاءِ ، وَالثَّلَاثُ :
جَعْلُ مَا خَالَفَ ذَلِكَ مِنْ أَقْوَالِهِمُ الْجَمْلَةَ أَوْ الْبَاطِلَةَ هِيَ أَصُولُ الدِّينِ ، وَالرَّابِعُ :
تَكْفِيرُهُمْ ، أَوْ تَفْسِيفُهُمْ ، أَوْ تَحْطِيطُهُمْ لِمَنْ خَالَفَ هَذِهِ الْأَقْوَالَ الْمُبْتَدَعَةَ الْخَالِفَةَ
لِلصَّحِيحِ الْمَنْقُولِ وَصَرِيحِ الْمَقُولِ .

وأما أهل العلم والإيمان : فهم على نقيض هذه الحال ، يحملون كلام الله ورسوله هو الأصل الذي يعتمد عليه ، وإليه يرد ما تنازع الناس فيه ، فما وافقه كان حقاً ، وما خالفه كان باطلاً ، وَمَنْ كَانَ قَصْدُهُ مِتَابَعَتُهُ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ ، وَأَخْطَأَ بَعْدَ اجْتِهَادِهِ الَّذِي اسْتَفْرَغَ بِهِ وَسْعَهُ غَفَرَ اللَّهُ لَهُ خَطْأَهُ سِوَاهُ كَانَ خَطْوُهُ فِي الْمَسَائِلِ الْعَمَلِيَةِ الْخَبَرِيَةِ ، أَوِ الْمَسَائِلِ الْعَمَلِيَةِ ، فَإِنَّهُ لَيْسَ كُلُّ مَا كَانَ مَعْلُوماً مُتَقِيناً لِبَعْضِ

الناس يجب أن يكون معلوماً متيقناً لغيره . وليس كل ما قاله رسول الله صلى الله عليه وسلم يعلمه كل الناس ويفهمونه ، بل كثير منهم لم يسمع كثيراً منه ، وكثير منهم قد يشتبه عليه ما أراده ، وإن كان كلامه في نفسه محكماً مقروناً بما يبين مراده ، لكن أهل العلم يعلمون ما قاله ، ويميزون بين النقل الذي يصدق به والنقل الذي يكذب به ، ويعرفون ما يعلم به معاني كلامه صلى الله عليه وسلم ، فإن الله تعالى أمر الرسول بالبلاغ المبين ، وهو أطوع الناس لربه ، فلا بد أن يكون قد بلغ البلاغ المبين ، ومع البلاغ المبين لا يكون بيانه ملتبساً مدلساً .

والآيات التي ذكر الله فيها أنها متشابهات لا يعلم تأويلها إلا الله ، إنما نفي عن غيره علم تأويلها ، لا علم تفسيرها ومعناها ، كما أنه لما سئل مالك رضي الله تعالى عنه عن قوله تعالى (٢٠: ٥ الرحمن على العرش استوى) كيف استوى ؟ قال : « الاستواء معلوم ، والكيف مجهول ، والإيمان به واجب ، والسؤال عنه بدعة » وكذلك قال ربيعة قبله ، فبين مالك أن معنى الاستواء معلوم ، وأن كيفيته مجهولة ، فالكيف المجهول هو من التأويل الذي لا يعلمه إلا الله ، وأما ما يعلم من الاستواء وغيره فهو من التفسير الذي بينه الله ورسوله ، والله تعالى قد أمرنا أن نتدبر القرآن ، وأخبر أنه أنزله لتعقله ، ولا يكون التدبر والتعقل إلا لكلام بين المتكلم مراده به ، فأما من تكلم بلفظ يحتمل معاني كثيرة ولم يبين مراده منها فهذا لا يمكن أن يتدبر كلامه ولا يعقل ، ولهذا تجد عامة الذين يزعمون أن كلام الله يحتمل وجوهاً كثيرة ، وأنه لم يبين مراده من ذلك قد اشتمل كلامهم من الباطل على ما لا يعلمه إلا الله ، بل في كلامهم من الكذب في السمعيات نظير ما فيه من الكذب في العقليات ، وإن كانوا لم يعتمدوا الكذب كالحديث الذي يغلط في حديثه خطأ ، بل منتهى أمرهم : الفرط في السمعيات ، والسفسطة في العقليات ، وهذان النوعان مجمع الكذب والبهتان ، فإذا قال القائل « استوى » يحتمل خمسة عشر وجهاً أو أكثر أو أقل ، كان غلطاً ، فإن قول القائل « استوى على كذا » له معنى ،

وقوله « استوى إلى كذا » له معنى ، وقوله « استوى وكذا » له معنى ، وقوله « استوى » بلا حرف يتصل به ، له معنى ، فمعانيه تنوعت بتنوع ما يتصل به من الصلّات ، كحرف الاستعلاء والغاية وواو الجمع ، أو ترك تلك الصلّات . وقد بسط هذا في غير هذا الموضع ، وبين أن كلام الله مبين غاية البيان ، موافق حق التوفية في الكشف والإيضاح ، وقد بسط الكلام على هذا النص وغيره : وبين نحو من عشرين دليلاً تدل على أن هذه الآية نص في معنى واحد لا يشمل معنى آخر ، وكذلك ذكر هذا في غير هذا النص . فإن الكلام هنا أربعة أنواع : أحدها : أن نبين أن ما جاء به الكتاب والسنة فيه الهدى والبيان . والثاني : أن نبين أن ما يقدر من الاحتمالات فهي باطلة ، قد دل الدليل الذي به يعرف مراد المتكلم على أنه لم يردها . الثالث : أن نبين أن ما يدعى أنه معارض لها من العقل فهو باطل . الرابع : أن نبين أن العقل موافق لها معاضد ، لا منافي لها معارض . الوجه الثامن عشر - أن يقال : ما يعارضون به الأدلة الشرعية من العقليات في أمر التوحيد والنبوة والمعاد قد بينا فسادها في غير هذا الموضع وتناقضها ، وأن معتقد صحة من أجهل الناس وأضلهم في العقل ، كما بينا انتهاءهم في نفي الصفات والأفعال إلى حجة التركيب والقشيب والاختصاص ، وانتهاءهم في جحد القدر إلى تعارض الأمر والمشيئة ، وانتهاءهم في مسألة حدوث العالم والمعاد إلى إنكار الأفعال ، وبيننا أن ما يذكرونه على النفي ألفاظ مجملة مشبهة تتناول حقاً وباطلاً ، كقولهم : إن الرب تعالى لو كان موصوفاً بالصفات من العلم والقدرة وغيرهما ما يئنا للمخلوقات لكان مركباً من ذات وصفات ، وإن كان مشاركاً لغيره في الوجود وغيره ، ومفارقاً له في الوجوب وغيره ، فيكون مركباً مما به الاشتراك والامتياز ، وإن كان له حقيقة غير مطلق الوجود ، فيكون مركباً من وجود وماهية ، وإن كان جسماً مركباً من الجواهر الفردة ، أو من المادة والصورة ، والمركب مفتقر إلى جزئه ، والمفتقر إلى جزئه لا يكون واجباً بنفسه . وقد بينا فساد هذا الكلام بوجوده كثيرة يضيق

عنها هذا الموضع ، فإن مدار هذه الحجة على ألفاظ مجمة ، فإن المركب يراد به
 ما ركيبه غيره ، وما كان مفترقا فاجتمع ، كأجزاء الثوب والطعام والأدوية من
 السكتنجين وغيره ، وهذا هو المركب في لغة العرب وسائر الأمم ، وقد يراد
 بالمركب في عرفهم الخاص ما يتميز منه شيء عن شيء كتميز العلم عن القدرة وتميز
 ما يرى بما لا يرى ونحو ذلك ، ونسبية هذا المعنى تركيباً وضع وضعوه ليس موافقا
 للغة العرب ، ولا لغة أحد من الأمم ، وإن كان هذا مركبا فكل ما في الوجود
 مركب ، فإنه ما من موجود إلا ولا بد أن يعلم منه شيء دون شيء ، والمعلوم ليس
 الذي هو غير معلوم ، وقولهم « إنه مفترق إلى جزئه » تليس ، فإن الموصوف
 بالصفات اللازمة له يمتنع أن تفارقه أو يفارقها ، وإست له حقيقة غير الذات
 الموصوفة حتى يقال : إن تلك الحقيقة مفترقة إلى غيرها ، والصفة اللازمة بسببها
 بعض الناس غير الموصوف ، ومن الناس من لا يطلق عليها لفظ المغايرة بنفى ولا
 إثبات حتى يفصل ويقول : إن أريد بالغيرين ما جاز العلم بأحدهما دون الآخر
 فهي غير ، وإن أريد بهما ما جاز مفارقة أحدهما للآخر بزمان أو مكان أو وجود
 فليست بغير ، فإن لم يقل « هي غير الموصوف » لم يكن هناك غير لازم للذات فضلا
 عن أن تكون مفترقة إليه ، وإن قيل « هي غيره » فهي والذات متلازمان لا يوجد
 أحدهما إلا مع الآخر ، ومثل هذا « التلازم » بين الشئيين يقتضى كون وجود أحدهما
 مشروطا بالآخر ، وهذا ليس بمتنع ، وإنما الممتنع أن يكون كل من الشئيين
 موجبا للآخر ، فالدور في العلل ممتنع ، والدور في الشروط جائز ، ولفظ « الافتقار »
 هنا : إن أريد به افتقار الشروط إلى شرطه فهذا هو تلازم من الجانبين ، وليس
 ذلك ممتنعا ، والواجب بنفسه يمتنع أن يكون مفترقا إلى ما هو خارج عن نفسه ،
 فأما ما كان صفة لازمة لذاته وهو داخل في معنى اسمه ، فقول القائل « إنه
 مفترق إليها » كقوله « إنه مفترق إلى نفسه » فإن القائل إذا قال « دعوت الله »
 أو « عبدت الله » كان اسم « الله » متناولا للذات المتصفة بصفاتهما ، ليس اسم
 « الله » اسما للذات مجردة عن صفاتها اللازمة لها .

وحقيقة ذلك أنه لا تكون نفسه إلا بنفسه ، ولا تكون ذاته إلا بصفاته ،
ولا تكون نفسه إلا بما هو داخل في مسمى اسمها ، وهذا حق ، ولكن قول
القاتل « إن هذا افتقار إلى غيره » تلييس ، فإن ذلك يشعر أنه مفتقر إلى ما هو
منفصل عنه ، وهذا باطل ، لأنه قد تقدم أن لفظ «الغير» يراد به ما كان منفارقاً له
بوجود أو زمان أو مكان ، ويراد به ما أمكن العلم به دونه ، والصفة لا تسمى
غيراً له بالمعنى الأول ، فيمتنع أن يكون مفتقراً إلى غيره ، إذ ليست صفته غيراً له
بهذا المعنى ، وأما بالمعنى الثاني فلا يمتنع أن يكون وجوده مشروطاً بصفات ،
وأن يكون مستلزماً لصفات ، وإن سميت تلك الصفات « غيراً » فليس في إطلاق
اللفظ ما يمنع صحة المعاني العقلية ، سواء جاز إطلاق اللفظ أو لم يحز . وهؤلاء عمدوا
إلى المعاني الصحيحة العقلية وأطلقوا عليها ألقاباً بحجة تناول الباطل الممتنع كالرافضي
الذي يسمى أهل السنة ناصبة ، فيوم أنهم نصبوا العداوة لأهل البيت رضي الله
عنهم . وقد بينا في غير هذا الموضع أن إثبات المعاني القائمة التي توصف بها الذات
لا بد منه لكل عاقل ، وأنه لا خروج عن ذلك إلا بمحدد وجود الموجودات مطلقاً ،
وأما من يجعل وجود العلم هو وجود القدرة ووجود القدرة هو وجود الإرادة
فقطر هذه المقالة يستلزم أن يكون وجود كل شيء هو عين وجود الخالق تعالى ،
وهذا منتهى الإلحاد ، وهو مما يعلم بالحس والعقل والشرع أنه في غاية الفساد ،
ولا مخلص من هذا إلا بإثبات الصفات ، مع نفي مماثلة المخلوقات ، وهو دين
الذين آمنوا وعملوا الصالحات . وذلك أن نفاة الصفات من التفلسفة ونحوهم
يقولون : إن العاقل والمقول والعقل ، والعاشق والمعشوق والعشق ، واللذة واللذيق
والمليذ : هو شيء واحد ، وإنه موجود واجب له عناية ، ويفسرون عنايته بعلمه
أو عقله ، ثم يقولون : وعلمه أو عقله : هو ذاته ، وقد يقولون : إنه حي عليم قدير
مريد متكلم سميع بصير ، ويقولون : إن ذلك كله شيء واحد ، وإرادته عين قدرته
وقدرته عين علمه ، وعلمه عين ذاته . وذلك أن من أصلهم : أنه ليس له صفة

ثبوتية ، بل صفاته : إما سلب ، كقولهم : ليس بجسم ولا متحيز ، وإما إضافة
كقولهم : مبدأ وعلة ، وإما مؤلف منهما كقولهم : عاقل ومعقول وعقل ،
ويعبرون عن هذه المعاني بعبارات هائلة ، كقولهم : إنه ليس فيه كثرة كم ، ولا
كثرة كيف ، أو إنه ليس له أجزاء حد ، ولا أجزاء كم ، أو إنه لا بد من إثباته
موحداً توحيداً منزهاً مقدماً عن المقولات العشر : عن الكم ، والكيف ، والأين ،
والوضع ، والإضافة ، ونحو ذلك . ومضمون هذه العبارات وأمثالها نفى صفاته ،
وهم يسمون نفى الصفات « توحيداً » وكذلك المعتزلة ومن ضاهاهم من الجهمية
يسمون ذلك توحيداً ، وهم ابتدعوا هذا التعطيل الذي يسمونه توحيداً . وجعلوا
اسم التوحيد واقعاً على غير ما هو واقع عليه في دين المسلمين ، فإن التوحيد الذي
بعث الله به رسوله ، وأنزل به كتيبه ، هو أن يعبد الله لا يشرك به شيئاً ، ولا يجعل
له نداً ، كما قال تعالى : (١٠٩ : ١ - ٦ قل يا أيها الكافرون ، لا أعبد ما تعبدون ،
ولا أنتم عابدون ما أعبد ، ولا أنا عابد ما عبدتم ، ولا أنتم عابدون ما أعبد ، لكم
دينكم ولى دين ^(١)) ومن تمام التوحيد أن يوصف الله تعالى بما وصف به نفسه ،
وبما وصفه به رسوله ، ويصان ذلك عن التحريف والتعطيل والتكليف والتمثيل ،
كما قال تعالى (١١٢ : ١ - ٤ قل هو الله أحد الله الصمد لم يلد ولم يولد ولم يكن له
كفوا أحد) ومن هنا ابتدع من ابتدع لمن اتبعه على نفى الصفات اسم

(١) ذكر أحد ركني التوحيد اللذين دلت عليهما هذه السورة . وهو توحيد
العبادة : أن يعبد الله وحده لا شريك له . وترك ذكر الركن الثاني . وهو أن
لا يعبد الله تعالى إلا بما شرع . فإن قوله تعالى (ولا أنا عابد ما عبدتم ، ولا أنتم
عابدون ما أعبد) معناه : لا أعبد ربي بمثل ما تعبدونه من البدع والخرافات التي
أحدثها لكم متبعوكم ، ولم يأت بها رسول من عند الله ، فأنا بريء من تلك العبادات
المختلعة . وأنتم لا تقبلون ولا ترضون . بحالكم التي أنتم عليها من القبادة والعمى ،
والتقليد لمتبعيكم . أن تركوا هذه الخرافات والبدع وتعبدوا الله بما بعثني به من الدين
الذي أحبه وأرضاه .

« الموحدين » وهؤلاء منتهاهم أن يقولوا : هو الوجود المطلق بشرط الإطلاق ، كما قاله طائفة منهم ، أو بشرط نفي الأمور الثبوتية ، كما قاله ابن سينا وأتباعه ، أو يقولون : هو الوجود المطلق لا بشرط ، كما يقوله القنوي وأمثاله .

ومعلوم بصريح العقل الذي لم يكذب قط أن هذه الأقوال باطلة متناقضة

من وجوه :

أحدها : أن جعل عين العلم عين القدرة ، ونفس القدرة هي نفس الإرادة والعناية ، ونفس الحياة هي نفس العلم والقدرة ، ونفس العلم نفس الفعل والإبداع ونحو ذلك معلوم الفساد بالضرورة ، فإن هذه حقائق متنوعة ، فإن جعلت هذه الحقيقة هي تلك كان بمنزلة من يقول : إن حقيقة السواد هي حقيقة الطعم ، وحقيقة الطعم هي حقيقة اللون ، وأمثال ذلك مما يجعل الحقائق المتنوعة حقيقة واحدة .

الوجه الثاني : أنه من المعلوم أن القائم بنفسه ليس هو القائم بغيره ، والجسم ليس هو العرض ، والموصوف ليس هو الصفة ، والذات ليست هي النعوت ، فمن قال « إن العالم هو العلم ، والعلم هو العالم » فضلاله بين ، وكذلك معلوم أن العلم ليس هو المعلوم ، فمن قال « إن العلم هو المعلوم ، والمعلوم هو العلم » فضلاله بين أيضا ، ولفظ « العقل » إذا أراد به المصدر فليس المصدر هو العاقل الذي هو الفاعل ولا العقول الذي هو أسم مفعول ، وإذا أراد بالعقل جوهرأ قائما بنفسه فهو العاقل ، فإذا كان يعقل نفسه أو غيره فليس عين عقلة لنفسه أو غيره هو عين ذاته ، وكذلك إذا سمي عاشقا وممشوقا بلغتهم ، أو قيل « محبوب ومحِب » بلغة المسلمين فليس الحب والعشق هو نفس العاشق ولا المحب ، ولا العشق ولا الحب هو الممشوق ولا المحبوب ، بل التمييز بين مسمى المصدر ومسمى اسم الفاعل واسم المفعول ، والتفريق بين الصفة والموصوف مستقر في فطر العقول وانبات الأمم ، فمن جعل أحدهما هو الآخر كان قد أتى من السفطة بما لا يخفى على من يتصور مايقول ، ولهذا كان منتهى هؤلاء السفطة في العقليات والقرمطة في السمعيات .

الوجه الثالث : أن يقال : الوجود المطلق بشرط الإطلاق ، أو بشرط سلب الأمور الثبوتية ، أولا بشرط ، مما يعلم بصريح العقل انتفاؤه في الخارج ، وإنما يوجد في الذهن ، وهذا مما قرروه في منطقهم اليوناني ، وينتوا أن المطلق بشرط الإطلاق كإنسان مطلق بشرط الإطلاق ، وحيوان مطلق بشرط الإطلاق ، وجسم مطلق بشرط الإطلاق ، ووجود مطلق بشرط الإطلاق : لا يكون إلا في الأذهان دون الأعيان . ولما أثبت قدمائهم السكليات المجردة عن الأعيان التي يسمونها المثل الأفلاطونية أنكر ذلك حذافهم ، وقالوا : هذه لا تكون إلا في الذهن ، ثم الذين ادعوا ثبوت هذه السكليات في الخارج مجردة قالوا : إنها مجردة عن الأعيان المحسوسة ، ويمتنع عندهم أن تكون هذه هي المبدعة للأعيان ، بل يمتنع أن تكون شرطاً في وجود الأعيان ، فإنها إما أن تكون صفة للأعيان ، أو جزءاً منها ، وصفة الشيء لا تكون خالقة للموصوف ، وجزء الشيء لا يكون خالقاً للجملة ، فلو قدر أن في الخارج وجوداً مطلقاً بشرط الإطلاق امتنع أن يكون مبدعاً لغيره من الموجودات ، بل امتنع أن يكون شرطاً في وجود غيره ، فإذاً تكون المحدثات والممكنات المعلوم حدوثها وافتقارها إلى الخالق المبدع مستغنية عن هذا الوجود المطلق بشرط الإطلاق ، إن قيل : إن له وجوداً في الخارج ، فكيف إذا كان الذي قال هذا القول هو من أشد الناس إنكاراً على من جعل وجود هذه السكليات المطلقة المجردة عن الأعيان خارجاً عن الذهن ؟ وهم قد قرروا أن العلم الأعلى والفلسفة الأولى هو العلم الناظر في الوجود ولواحقه ، فجعلوا الوجود المطلق موضوع هذا العلم ، لكن هذا هو المطلق الذي ينقسم إلى واجب وممكن ، وعلة ومعلول ، وقديم ومحدث . ومؤرد التقسيم مشترك بين الأقسام . فلم يمكن هؤلاء أن يجعلوا هذا الوجود المنقسم إلى واجب وممكن هو الوجود الواجب ، فجعلوا الوجود الواجب هو الوجود المطلق بشرط الإطلاق الذي ليس له حقيقة سوى الوجود المطلق ، أو بشرط سلب الأمور الثبوتية . ويعبرون عن هذا بأن وجوده ليس عارضاً لشيء .

من الماهيات والحقائق ، وهذا التعبير مبنى على أصلهم الفاسد ، وهو أن الوجود يعرض للحقائق الثابتة في الخارج ، بناء على أنه في الخارج وجود الشيء غير حقيقته ، فيكون في الخارج حقيقة يعرض لها الوجود تارة ، ويفارقها أخرى . ومن هنا فرقوا في منطقهم بين الماهية والوجود ، وهم لو فسروا الماهية بما يكون في الأذهان والوجود بما يكون في الأعيان لكان هذا صحيحاً لا ينازع فيه عاقل ، وهذا هو الذي تخيلوه في الأصل ، لكن توهموا أن تلك الماهية التي في الذهن هي بعينها الموجود الذي في الخارج ، فظنوا أن في هذا الإنسان المعين جواهر عقلية قائمة بأنفسها مغايرة لهذا المعنى المعين ، مثل كونه حيواناً وناطقاً وحساساً ومتحركاً بالإرادة ونحو ذلك ، والصواب أن هذه كلها أسماء لهذا المعين ، كل اسم يتضمن صفة ليست هي الصفة التي يتضمنها الاسم الآخر ، فالعين واحدة والأسماء والصفات متعددة ، وأما إثباتهم أعياناً قائمة بنفسها في هذه العين المعينة فسكارة للحس والعقل والشرع ، فهذا الموجود المعين في الخارج هو هو ، ليس هناك جوهران اثنان ، حتى يكون أحدهما عارضاً للآخر أو معروضاً ، بل هناك ذات وصفات ، وقد بسط الكلام على هذا في غير هذا الموضع .

والمقصود هنا أنه لم يمكن ابن سينا وأمثاله أن يجعلوه الوجود المنقسم إلى واجب وممكن ، فجعلوه الوجود المطلق بشرط الإطلاق ، أو بشرط سلب الأمور الثبوتية ، كما بين ذلك في شفاة وغيره من كتبه ، وهذا بما قد بين هو وبين ما يعلم كل عاقل أنه يمتنع وجوده في الخارج ، ثم إذا جعل مطلقاً بشرط الإطلاق لم يجوز أن ينعت بنعت يوجب امتيازها . فلا يقال : هو واجب بنفسه ، ولا ليس بواجب بنفسه ، فلا يوصف بنفى ولا إثبات ، لأن هذا نوع من التمييز والتقييد ، وهذا حقيقة قول القرامطة الباطنية الذين يمتنعون عن وصفه بالنفى والإثبات ، ومعلوم أن الخلو عن النقيضين ممتنع ، كما أن الجمع بين النقيضين ممتنع . وأما إذا قيد بسلب الأمور الثبوتية دون العدمية فهو أسوأ حالا من القيد بسلب الأمور

الثبوتية والعدمية ، فإنه يشارك غيره في معنى الوجود ويمتاز عنه بأمور وجودية ، وهو يمتاز عنها بأمور عدمية ، فيكون كل من الموجودات أكل منه . وأما إذا قيد بسلب الأمور الثبوتية والعدمية معاً كان أقرب إلى الوجود من أن يمتاز بسلب الوجود دون العدم ، وإن كان هذا بمنزلة فذاك بمنزلة أيضاً ، وهو أقرب إلى العدم ، فلزمهم أن يكون الوجود الواجب الذي لا يقبل العدم هو الممتنع الذي لا يتصور وجوده في الخارج ، وإنما يقدره الذهن تقديراً ، كما يقدر كون الشيء موجوداً معدوماً ، أو لا موجوداً ولا معدوماً ، فلزمهم الجمع بين النقيضين ، والخلو عن النقيضين ، وهذا من أعظم الممتنعات باتفاق العقلاء ، بل قد يقال : إن جميع الممتنعات ترجع إلى الجمع بين النقيضين ؛ فلهذا كان ابن سينا وأمثاله من أهل دعوة القرامطة الباطنية من أتباع الخاكم الذي كان بمصر ، وهؤلاء وأمثالهم من رؤس الملاحدة الباطنية ، وقد ذكر ذلك عن نفسه ، وأنه كان هو وأهل بيته من أهل دعوة هؤلاء المصريين الذين يسميهم المسلمون الملاحدة ، لإلحادهم في أسماء الله وآياته إلحاداً أعظم من إلحاد اليهود والنصارى ، وأما ملاحدة المتصوفة كما بن عري الطائي وصاحبه الصدر القونوي وابن سيمين وابن الفارض وأمثالهم ؛ فقد يقولون : هو الوجود المطلق لا بشرط الإطلاق كما قاله القونوي ، وجعله هو الوجود من حيث هو هو ، مع قطع النظر عن كونه واجباً وممكناً وواحداً وكثيراً ، وهذا معنى قول ابن سينا وأمثاله القائلين بالإحاطة ، ومعلوم أن المطلق لا بشرط كالإنسان المطلق لا بشرط يصدق على الإنسان وهذا الإنسان ، وعلى الذهني والخارجي ، فالوجود المطلق لا بشرط يصدق على هذا الواجب والممكن والواحد والكثير والذهني والخارجي ، وحينئذ فهذا الوجود المطلق ليس موجوداً في الخارج مطلقاً بلاريب ، ومن قال « إن الكلي الطبيعي موجود في الخارج » فقد يريد به حقاً وباطلاً ، فإن أراد بذلك أن ما هو كلي في الذهن موجود في الخارج معيناً : أي تلك الصورة الذهنية مطابقة الأعيان الموجودة في الخارج ، كما يطابق

الاسم لسماء ، والمعنى الذهني الموجود الخارجى ، فهذا صحيح . وإن أراد بذلك أن نفس الموجود فى الخارج كلى حين وجوده فى الخارج ، فهذا باطل ، يخالف للحس والعقل ، فإن الكلى هو الذى لا يمنع تصوّره من وقوع الشركة فيه . وكل موجود فى الخارج معين متميز بنفسه عن غيره : يمنع تصوّره من وقوع الشركة فيه ، أعنى هذه الشركة التى يذكرونها فى هذا الموضع ، وهى اشتراك الأعيان فى النوع ، واشتراك الأنواع فى الجنس ، وهى اشتراك الكليات فى الجزئيات . والقسمة المقابلة لهذه الشركة ، هى قسمة الكلى إلى جزئياته ، كقسمة الجنس إلى أنواعه ، والنوع إلى أعيانه :

وأما الشركة التى يذكرونها الفقهاء فى كتاب الشركة ، والقسمة المقابلة لها التى يذكرونها الفقهاء فى باب القسمة : فهى المذكورة فى قوله تعالى : (٥٤ : ٢٨) ونبتهم أن الماء قسمة بينهم) وقوله (١٥ : ٤٤) لكل باب منهم جزء مقسوم) فذلك شركة فى الأعيان الموجودة فى الخارج ، وقسمتها قسمة الكل إلى أجزائه ، كقسمة الكلام إلى الاسم والفعل والحرف . والأول كقسمة الكلمة الاصطلاحية إلى اسم وفعل وحرف .

وإذا عرف أن المقصود الشركة فى الكليات ، لا فى الكل ، فمعلوم أنه لا شركة فى المعينات ، فهذا الإنسان المعين ليس فيه شيء من هذا المعين ، ولا فى هذا شيء من هذا . ومعلوم أن الكلى الذى يصلح لاشتراك الجزئيات فيه لا يكون هو جزءاً من الجزئى الذى يمنع تصوّره من وقوع الشركة فيه .

فمن قال « إن الإنسان الكلى جزء من هذا الإنسان المعين » أو « إن الإنسان المطلق جزء من هذا المعين » بمعنى أن هذا المعين فيه شيء مطلق ، أو شيء كلى ، فكلامه ظاهر الفساد .

وبهذا تتحلل شبهة كثيرة توجد فى كلام الرازى وأمثاله ، من أهل المنطق ، ونحوهم ممن التبس عليهم هذا المقام .

و بسبب القياس هذا عليهم حاروا في وجود الله تعالى : هل هو ماهيته ، أم هو زائد على ماهيته ؟ وهل لفظ الوجود مقول بالتواطؤ أو التشكيك ، أو مقول بالاشتراك اللفظي ؟

فقالوا : إن قلنا : إن لفظ الوجود مشترك اشتراكا لفظيا لزم أن لا يكون الوجود منقسما إلى واجب وممكن . وهذا خلاف ما اتفق عليه العقلاء ، وما يعلم بصريح العقل . وإن قلنا : إنه متواطئ أو مشكك ، لزم أن تكون الموجودات مشتركة في معنى الوجود ، فيكون الوجود مشتركا بين الواجب والممكن ، فيحتاج الوجود المشترك إلى ما يميز وجود هذا عن وجود هذا ، والامتنياز يكون بالحقائق المختصة ، فيكون وجود هذا زائداً على ماهيته ؛ فيكون الوجود الواجب مفتقراً إلى غيره .

ويذكرون ما يذكره الرازي وأتباعه : أن للناس في وجود الرب تعالى ثلاثة أقوال فقط :

أحدها : أن لفظ الوجود مقول بالاشتراك اللفظي فقط .

والثاني : أن وجود الواجب زائد على ماهيته .

والثالث : أنه وجود مطلق ، ليس له حقيقة غير الوجود المشروط بسلب كل ماهية ثبوتية عنه .

فيقال لهم : الأقوال الثلاثة باطلة ، والقول الحق ليس واحداً من الثلاثة . وإنما أصل الغلط هو توهمهم أنا إذا قلنا « إن الوجود ينقسم إلى واجب وممكن » لزم أن يكون في الخارج وجود هو نفسه في الواجب ، وهو نفسه في الممكن ، وهذا غلط ، فليس في الخارج بين الوجودين شيء هو نفسه فيهما ، ولكن لفظ « الوجود » ومعناه الذي في الذهن والخط الذي يدل على اللفظ يتناول الوجودين ويعممهما ، وهما يشتركان فيه ، فشمول معنى الوجود الذي في

الذهن لهما كشمول لفظ الوجود ، والخط الذي يكتب به هذا اللفظ لهما ، فهما
مشاركان في هذا ، وأما في نفس ما يوجد في الخارج فإنما يشتهيان فيه من بعض
الوجوه ، فأما أن تكون نفس ذات هذا وصفته فيها شيء من ذات هذا وصفته :
فهذا مما يعلم فساد كل من تصوره ، ومن توقف فيه فاعدم تصوره له .

وحينئذ فالقول في اسم الوجود كالقول في اسم الذات والعين والنفس والماهية
والحقيقة ، وكما أن الحقيقة تنقسم إلى حقيقة واجبة وحقيقة ممكنة ، وكذلك لفظ
الماهية ولفظ الذات ونحو ذلك ، فكذلك لفظ الوجود ، فإذا قلنا « إن الحقيقة أو
الماهية تنقسم إلى واجبة وممكنة » لم يلزم أن تكون ماهية الواجب فيها شيء من
ماهية الممكن ؛ فكذلك إذا قيل « الوجود ينقسم إلى واجب وممكن » لم يلزم
أن يكون الوجود الواجب فيه شيء من وجود غيره ، بل ليس فيه وجود مطلق
ولا ماهية مطلقة ، بل ماهيته هي حقيقته ، وهي وجوده .

وإذا كان الخلق المعين وجوده الذي في الخارج هو نفس ذاته وحقيقته
وماهيته التي في الخارج ليس في الخارج شيئاً ، فانطلق تعالى أولى أن تكون
حقيقته هي وجوده الثابت الذي لا يشركه فيه أحد ، وهو نفس ماهيته التي هي
حقيقته الثابتة في نفس الأمر .

ولو قدر أن الوجود المشترك بين الواجب والممكن موجود فيهما في الخارج ،
وأن الحيوانية المشتركة هي بعينها في الناطق والأعجم : كان يميز أحدهما عن الآخر
بوجود خاص ، كما يتميز الإنسان بحيوانية تحصره ، كما أن السواد والبياض إذا
اشتركا في مسمى اللون يتميز أحدهما بلونه الخاص عن الآخر .

وهؤلاء الضالون يعملون الواحد اثنين ، والاثنين واحداً ، فيجعلون هذه
الصفة هي هذه الصفة ، ويعملون الصفة هي الموصوف ، فيجعلون الاثنين واحداً ،
كما قالوا : إن العلم هو القدرة وهو الإرادة ، والعلم هو العالم ، ويعملون الواحد اثنين ،
كما يعملون الشيء المعين الذي هو هذا الإنسان هو عدة جواهر : إنسان ، وحيوان

وناطق ، وحساس ، ومتحرك بالإرادة ، ويعملون كلا من هذه الجواهر غير الآخر ،
ومعلوم أنه جوهر واحد له صفات متعددة ، وكما يفرقون بين المادة والصورة
ويعملونها جوهريين عقليين قائمين بأنفسهما ، وإنما المعقول هو قيام الصفات
بالموصوفات ، والأعراض بالجواهر ، كالصورة الصناعية مثل صورة الخاتم والدرهم
والسريز والنوب فإنه عَرَض قائم بجوهر هو الفضة والخشب والفضة ، وكذلك
الانصال والانفصال قائمان بمحل هو الجسم ، وهكذا يعملون الصورة الذهنية ثابتة
في الخارج ، كقولهم في المجردات المفارقات للمادة ، وليس معهم ما يثبت أنه مفارق
إلا النفس الناطقة إذا فارقت البدن بالموت ، والمجردات هي الكليات التي تجردها
النفس عن الأعيان الشخصية ، فيرجع الأمر إلى النفس وما يقوم بها .

ويعملون الموجود في الخارج هو الموجود في الذهن ، كما يعملون الوجود
الواجب هو الوجود المطلق .

فهذه الأمور من أصول ضلالهم ، حيث جعلوا الواحد متعددا ، والمتعدد
واحدا ، وجعلوا مافي الذهن في الخارج ، وجعلوا مافي الخارج في الذهن ، ولزم
من ذلك أن يعملوا الثابت منتفيا ، والمنتفى ثابتا ، فهذه الأمور من أجناس ضلالهم
وهذا كله مبسوط في غير هذا الموضع .

والمقصود هنا أنا ننبه على بعض ما يبين به تفاقمهم وضلالهم في عقلياتهم
التي نفوا بها صفات الله عز وجل ، وعارضوا بها نصوص الرسول الثابتة بصريح
المتقول الموافقة لصريح المعقول ، وكلما أمعن الفاضل الذكي في معرفة أقوال هؤلاء
الملاحدة ومن وافقهم في بعض أقوالهم من أهل البدع ، كاستغناء بعض الصفات
الذين يزعمون أن المعقول عارض كلام الرسول ، وأنه يجب تقديمه عليه ، فإنه
يتبين له أنه يعلم بالعقل الصريح ما يصدق ما أخبر به الرسول ، وما به يتبين فساد
ما يعارض ذلك .

ولكن هؤلاء عمدوا إلى ألفاظ مجملة مشبهة تحتمل في لغات الأمم معاني

متعددة ، وصاروا يدخلون فيها من المعاني ما ليس هو المفهوم منها في لغات الأمم ، ثم ركبوها وألفوها تأليفا طويلا بنوا بعضه على بعض ، وعظموا قولهم ، وهولوه في نفوس من لم يفهمه ، ولا ريب أن فيه دقة وعموضا لما فيه من الألفاظ المشتركة والمعاني المشتبهة ، فإذا دخل معهم الطالب وخاطبوه بما تنفر عنه فطرته فأخذ يعترض عليهم قالوا له : أنت لا تفهم هذا ، وهذا لا يصلح لك ، فيبقى مافي النفوس من الأثمة والحمية يحملها على أن تسلم تلك الأمور قبل تحقيقها عنده ، وعلى ترك الاعتراض عليها خشية أن ينسبوه إلى نقص العلم والعقل ، ونقلوا الناس في مخاطبتهم درجات ، كما نقل إخوانهم القرامطة المستعجبين لهم درجة بعد درجة حتى يوصلهم إلى البلاغ الأكبر والناموس الأعظم ، الذي مضمونه جحد الصانع ، وتكذيب رسله ، وجهد شرائعه ، وفساد العقل والدين ، والدخول في غاية الإلحاد المشتغل على غاية الفساد في المبدأ والمعاد .

وهذا القدر الذي وقع فيه ضلال المتفلسفة : لم يقصده عقلاؤهم في الأصل ، بل كان غرضهم تحقيق الأمور والمعارف ، لكن وقعت لهم شبهات ضلوا بها ، كما ضل من ضل ابتداء من المشركين منهم ومن غيرهم من الكفار ممن ضل ببعض الشبهات ؛ ولهذا يجب على من يريد كشف ضلال هؤلاء وأمثالهم : أن لا يوافقهم على لفظ محمل حتى يتبين معناه ، ويعرف مقصوده ، ويكون الكلام في المعاني العقلية المبينة ، لا في معان مشتبهة بالفاظ مجملة .

واعلم أن هذا نافع في الشرع والعقل :

أما الشرع : فإن علينا أن نؤمن بما قاله الله ورسوله ، فكل ما ثبت أن الرسول صلى الله عليه وسلم قاله ، فعلينا أن نصدق به ، وإن لم نفهم معناه ، لأننا قد علمنا أنه الصادق المصدوق الذي لا يقول على الله إلا الحق ، وما تنازع فيه الأمة من الألفاظ المجملة كلفظ « التحيز ، والجهة ، والجسم ، والجوهر ، والعرض » وأمثال ذلك : فليس على أحد أن يقبل مسمى اسم من هذه الأسماء ، لا في النفي

ولا في الإثبات ، حتى يتبين له معناه ، فإن كان المتكلم بذلك أراد معنى صحيحا ، موافقا لقول المعصوم كان ما أراده حقا ، وإن كان أراد به معنى مخالفا لقول المعصوم كان ما أراده باطلا .

نم يبقى النظر في إطلاق ذلك اللفظ ونفيه ، وهي مسألة فقهية ؛ فقد يكون المعنى صحيحا ويمتنع من إطلاق اللفظ لما فيه من مفسدة ، وقد يكون اللفظ مشروعا ولكن المعنى الذي أراده المتكلم باطلا ، كما قال علي رضي الله عنه لمن قال من الطوارج المارقين « لاحكم إلا الله » : « كلمة حق أريد بها باطل » وقد يفرق بين اللفظ الذي يدعى به الرب ، فإنه لا يدعى إلا بالأسماء الحسنى ، وبين ما يخبر عنه لإثبات حق أو نفي باطل .

وإذا كنا في باب العبارة عن النبي صلى الله عليه وسلم علينا أن نفرق بين مخاطبته وبين الإخبار عنه ؛ فإذا خاطبناه كان علينا أن نتأدب بأداب الله تعالى ، حيث قال (٢٤ : ٦٣) لا تجعلوا دعاء الرسول بينكم كدعاء بعضكم بعضاً (فلا تقول : يا محمد ، يا أحمد ، كما يدعو بعضنا بعضاً ، بل نقول : يا رسول الله ، يا نبي الله ، والله سبحانه وتعالى خاطب الأنبياء عليهم الصلاة والسلام بأسمائهم فقال (٢ : ٣٥) يا آدم اسكن أنت وزوجك الجنة (١١ : ٤٨) يا نوح اهبط سلام منا وبركات عليك وعلى أمم ممن معك (٢٠ : ١١ ، ١٢) يا موسى إني أنا ربك (٣ : ٥٥) يا عيسى إني متوفيك ورافعك إني قلنا خاطبه صلى الله عليه وسلم قال (١٦ : ١) يا أيها النبي (٥ : ٤١) يا أيها الرسول لا يحزنك الذين يسارعون في الكفر (٥ : ٦٧) يا أيها الرسول بلغ ما أنزل إليك من ربك (٧٣ : ١) يا أيها المزمل (٧٤ : ١) يا أيها المدثر) فنحن أحق أن نتأدب في دعائه وخاطبه .

وأما إذا كنا في مقام الإخبار عنه قلنا : « أشهد أن لا إله إلا الله ، وأشهد أن محمداً رسول الله » وقلنا : محمد رسول الله وخاتم النبيين . فنخبر عنه

باسمه ^(١) كما أخبر الله سبحانه لما أخبر عنه صلى الله عليه وسلم (٤٠: ٣٣) ما كان محمد أياً أحد من رجالكم ، ولكن رسول الله وخاتم النبيين) وقال (٢٩ : ٤٨) محمد رسول الله ، والذين معه أشداء على الكفار رحماء بينهم ، تراهم ركعاً سجداً) وقال (٣ : ١٤٤) وما محمد إلا رسول قد خلت من قبله الرسل) وقال (٢ : ٤٧) والذين آمنوا وعملوا الصالحات وآمنوا بما نزل على محمد .

فالفرق بين مقام المخاطبة ومقام الإخبار : فرق ثابت بالشرع والعقل ، وبه يظهر الفرق بين ما يُدعى الله به من الأسماء الحسنى وبين ما يخبر به عنه عز وجل بما هو حق ثابت ؛ لإثبات ما يستحقه سبحانه من صفات الكمال ، ونفى ما ينزه عنه عز وجل من العيوب والنقائص ، فإنه الملك القدوس السلام (١٧ : ٤٣) سبحانه وتعالى عما يقولون علواً كبيراً) وقال تعالى (٧ : ١٨٠) والله الأسماء الحسنى فادعوه بها ، وخذوا الذين يلحدون في أسمائه) مع قوله (١٩ : ٦) قل : أى شئ أكبر شهادة ؟ قل : الله شهيد بيني وبينكم) ولا يقال في الدعاء : يا شئ .

وأما نفع هذا الاستفسار في العقل : فمن تكلم بلفظ يحتمل معاني لم يقبل قوله ولم يردّ حتى يستفسره وتستفصله حتى يتبين المعنى المراد ، ويبقى الكلام في المعاني العقلية ، لاقى المنازعات اللفظية ، فقد قيل : أكثر اختلاف العقلاء من جهة اشتراك الأسماء ، ومن كان متكلياً بالمعقول الصّرف لم يتقيد باللفظ ، بل يجرّد المعنى بأى عبارة دلت عليه .

وأرباب المقالات تلقوا عن أسلافهم مقالات بألفاظ لهم : منها ما كان أعجباً ،

(١) الأدب الذى دلت عليه هذه الآيات أن تقرن بالاسم العلم الصفة ، وهى الرسالة ، وختم النبوة ، كما هو ظاهر من الآيات التى استشهد بها . ويقصد أنه لا يجوز لنا أن نتحدث عنه فنذكر اسمه العلم مجرداً ، فنقول : قال محمد ، أو حياة محمد ، أو رسالة محمد ، بل لا بد أن نذكره بصفة الرسالة أو النبوة ، أو نذكر اسمه العلم موصوفاً بالرسالة ، والله أعلم . وكتبه محمد حامد الفقى .

فعرّبت ، كما عرّبت ألفاظ اليونان والهند والفرس وغيرهم ، وقد يكون المترجم عنهم صحيح الترجمة ، وقد لا يكون صحيح الترجمة . ومنها ما هو عربي ، ونحن إنما نخاطب الأمم بلغتنا العربية ، فإذا نقلوا عن أسلافهم لفظ « الهيبولى ، والصورة ، والمادة ، والعقل ، والنفس ، والصفات الذاتية ، والعرضية ، والمجرد ، والتركيب ، والتأليف ، والجسم ، والجوهر ، والعرض ، والماهية ، والجزء ، ونحو ذلك » بين ما يحتمل هذه الألفاظ من المعاني ، كما إذا قال قائلهم « النوع مركب من الجنس والفصل كتركيب الإنسان من الحيوان والناطق أو من الحيوانية والناطقية ، وإن هذه أجزاء الإنسان وأجزاء الخلد . والواجب سبحانه إذا كان له صفات لزم أن يكون مركباً ، والمركب مفقّر إلى أجزائه ، والمفتقر إلى أجزائه لا يكون واجباً » استُفسرُوا عن لفظ « التركيب ، والجزء ، والافتقار ، والغير » فإن جميع هذه الألفاظ فيها اشتراك والتباس وإجمال .

فإذا قال القائل « الإنسان مركب من الحيوان والناطق ، أو من الحيوانية والناطقية » قيل له : أتعني بذلك الإنسان الموجود في الخارج ، وهو هذا الشخص وهذا الشخص ، أو تعني الإنسان المطلق من حيث هو هو ؟

فإن أراد الأول . قيل له : هذا الإنسان ، وهذا الإنسان وغيرهما إذا قلت « هو مركب من هذين الجزأين » فيقال لك : الحيوان والناطق جوهران قائمان بأنفسهما ؟ فإذا قلت « هما جزآن للإنسان الموجود في الخارج » لزم أن يكون الإنسان الموجود في الخارج فيه جوهران : أحدهما حيوان ، والآخر ناطق ، غير الإنسان المعين . وهذا مكابرة للحس والعقل .

وإن قال « أنا أريد بذلك أن الإنسان يوصف بأنه حيوان وأنه ناطق » .

قيل له : هذا معنى صحيح ، لكن تسمية الصفات أجزاء ، ودعوى أن الموصوف مركب منها ، وأنها متقدمة عليه ، ومقومة له في الوجودين الذهني

والخارجي ، كتقدم الجزء على الكل ، والبسيط على المركب ، ونحو ذلك مما
تقولونه في هذا الباب : هو مما يعلم فساد بصريح العقل .
وإن قال « هو مركب من الحيوانية والناطقية » .

قيل له : إن أردت بالحيوانية والناطقية : الحيوان والناطق ، كان الكلام
واحداً . وإن أردت العرضيين القائمين بالحي والناطق ، وهما صفتان : كان مضمونه
أن الموصوف مركب من صفاته ، وأنها أجزاء له ، ومقومة له ، وسابقة عليه .
ومعلوم أن الجوهر لا يترك من الأعراض ، وأن صفات الموصوف لا تكون
سابقة له في الوجود الخارجي .

وإن قال « أنا أريد بذلك أن الإنسان من حيث هو هو مركب من ذلك »
قيل له : إن الإنسان من حيث هو هو لا وجود له في الخارج ، بل هذا
هو الإنسان المطلق ، والمطلقات لا تكون مطلقة إلا في الأذهان ، فقد جعلت
المركب هو ما يتصوره الذهن ، وما يتصوره الذهن هو مركب من الأمور التي
يقدرها الذهن . فإذا قدرت في النفس جسماً حساساً متحركاً بالإرادة ناطقاً :
كان هذا المتصور في الذهن مركباً من هذه الأمور ، وإن قدرت في النفس حيواناً
ناطقاً كان مركباً من هذا وهذا ، وإن قدرت حيواناً صاهلاً كان مركباً من
هذا وهذا . وإن قلت « إن الحقائق الموجودة في الخارج مركبة من هذه الصور
الذهنية » كان هذا معلوم الفساد بالضرورة . وإن قلت « إن هذه مطابقة لها
وصادقة عليها » فهذا يكون صحيحاً إذا كان ما في النفس علماً لا جهلاً .
وقد بسط الكلام على هذا في غير هذا الموضع .

والمقصود هنا أن من سوغ جعل الحقائق المتنوعة حقيقة واحدة بالعين كان
كلامه مستلزماً أن يجعل وجود الحقائق المتنوعة وجوداً واحداً بالعين ، بل هذا
أولى ، لأن الموجودات مشتركة في معنى الوجود ، فمن اشتبه عليه أن العلم هو
القدرة وأنهما نفس الذات العالمة القادرة : كان أن يشتبه عليه أن الوجود واحد

أولى وأخرى . وهذه الحجة المبينة على التركيب هي أصل قول الجهمية نقاة الصفات والأفعال ، وهم الجهمية من المتفلسفة ومحورهم ، ويسمون ذلك التوحيد . وأما المعتزلة وأتباعهم فقد يحتاجون بذلك ، لكن عمدتهم الكبرى حجبتهم التي زعموا أنهم أثبتوا بها حدوث العالم ، وهي حجة الأعراض ؛ فإنهم استدلوا على حدوث العالم بحدوث الأجسام ، واستدلوا على حدوث الأجسام بأنها مستلزمة للأعراض ، كالحركة والسكون والاجتماع والافتراق ، ثم قالوا : إن الأعراض أو بعض الأعراض حادث ، وما لا يخلو من الحوادث فهو حادث ، فاحتاجوا في هذه الطريق إلى إثبات الأعراض أولا ، ثم إثبات لزومها للجسم .

فادعى قوم أن الجسم يستلزم جميع أنواع الأعراض ، وأن القابل للشيء لا يخلو منه ومن ضده ، وادعوا أن كل جسم له طعم ولون وريح ، وأن العرض لا يبقى زمانين كما زعم ذلك من سلكه من أهل الكلام الصفاتية ، نقاة الفعل الاختياري القائم بذاته ، كالفاضي أبي بكر وأبي المعالي ونحوهما ومن يوافقهم أحيانا كالفاضي أبي يعلى وغيره . ولما ادعوا أن الأعراض جميعها لا تبقى زمانين لزم أن تكون حادثة شيئا بعد شيء ، والجسم لا يخلو منها ، فيكون حادثا بناء على امتناع حوادث لا أول لها .

وعلى هذه الطريق اعتمد كثير منهم في حدوث العالم . ومن متأخريهم أبو الحسن الأمدى وغيره .

وأما جمهور العقلاء فأنكروا ذلك ، وقالوا : من المعلوم أن الجسم يكون متحركا تارة ، وساكنة أخرى . وهل السكون أمر وجودي أو عدمي ؟ على قولين .
وأما الاجتماع والافتراق فمبنى على إثبات الجوهر الفرد .

فمن قال بإثباته قال : إن الجسم لا يخلو عن الأكوان الأربعة ، وهي : الاجتماع ، والافتراق ، والحركة ، والسكون ، ومن لم يقل بإثباته لم يجعل الاجتماع من الأعراض الزائدة على ذات الجسم .

وَنُفَاةِ الْجَوْهَرِ الْفَرْدِ كَثِيرٍ مِنْ طَوَائِفِ أَهْلِ الْكَلَامِ وَأَهْلِ الْفَلَسَفَةِ ، كَالْهَشَامِيَّةِ
وَالنَّجَاشِيَّةِ ، وَالضَّرَّارِيَّةِ ، وَالْكَلايِيَّةِ ، وَكَثِيرٍ مِنَ الْكِرَامِيَّةِ .

وَأَمَّا مَنْ قَالَ « إِنْ نَفِيَهُ هُوَ قَوْلُ أَهْلِ الْإِلْحَادِ » ، وَإِنْ الْقَوْلُ بِعَدَمِ تَمَثُّلِ الْأَجْسَامِ
وَنَحْوِ ذَلِكَ هُوَ مِنْ أَقْوَالِ أَهْلِ الْإِلْحَادِ » : فَهَذَا مِنْ أَقْوَالِ الْمُتَكَلِّمِينَ ، كَصَاحِبِ
الْإِرْشَادِ وَنَحْوِهِ مَنْ يَظُنُّ أَنَّ هَذَا الدَّلِيلَ الَّذِي سَلَكُوهُ فِي إِثْبَاتِ حَدُوثِ الْعَالَمِ ،
هُوَ أَصْلُ الدِّينِ ، فَمَا يُقْبَضُ إِلَى إِبْطَالِ هَذَا الدَّلِيلِ لَا يَكُونُ إِلَّا مِنْ أَقْوَالِ الْمُلْحِدِينَ
وَمَنْ لَمْ يَقُلْ بِأَنَّ الْجِسْمَ يَسْتَلْزِمُ جَمِيعَ أَنْوَاعِ الْأَعْرَاضِ قَالَ : إِنَّهُ يَسْتَلْزِمُ بَعْضَهَا
كَأَنَّ كَوَانَ ، أَوِ الْحَرَكَةَ وَالسَّكُونَ ، وَإِنْ ذَلِكَ حَادِثٌ . وَهَذِهِ الطَّرِيقَةُ هِيَ الَّتِي
يَسْلُكُهَا أَكْثَرُ الْمُعْتَزِّلَةِ وَغَيْرِهِمْ مَنْ قَدْ يَوَاقِفُهُمْ أحياناً فِي بَعْضِ الْأُمُورِ كَأَنَّى الْوَفَاءِ
ابْنِ عَقِيلٍ وَغَيْرِهِ .

ثُمَّ هَؤُلَاءِ بَعْدَ أَنْ اثْبَتُوا لَزُومَ الْأَعْرَاضِ أَوْ بَعْضَهَا لِلْجِسْمِ ، وَاثْبَتُوا حَدُوثَ
مَا يَلْزِمُ الْجِسْمَ أَوْ حَدُوثَ بَعْضِهِ ، احْتَاجُوا إِلَى أَنْ يَقُولُوا : مَا لَمْ يَسْبِقِ الْحَوَادِثُ فَهُوَ
حَادِثٌ ؛ فَتَنَّهُمْ مَنْ اكْتَفَى بِذَلِكَ ظَنًّا مِنْهُمْ أَنَّ ذَلِكَ ظَاهِرٌ ، وَمِنْهُمْ مَنْ تَفَقَّنَ
لِكَوْنِ ذَلِكَ مُفْتَقِراً إِلَى إِبْطَالِ حَوَادِثٍ لِأَوَّلِهَا ، إِذْ يُمْكِنُ أَنْ يَقَالَ : إِنْ الْحَادِثُ
بَعْدَ أَنْ لَمْ يَكُنْ هُوَ كُلُّ شَخْصٍ شَخْصٍ مِنْ أَعْيَانِ الْحَوَادِثِ ، وَأَمَّا النَّوْعُ فَلَمْ يَزَلْ ،
فَتَكَلَّمُوا هُنَا فِي إِبْطَالِ وَجُودِ مَا لَا نِهَايَةَ لَهُ بِطَرِيقِ التَّطْيِيقِ وَالْمُوَازَاةِ وَالسَّامَةِ ،
وَمُلْخَصُ ذَلِكَ أَنَّ مَا لَا يَنْتَهَى إِذَا فُرِضَ فِيهِ حَدٌّ كَزَمَنِ الطُّوفَانِ وَفُرِضَ حَدٌّ بَعْدَ
ذَلِكَ كَزَمَنِ الْمَجْرَةِ ، وَقُدِّرَ امْتِدَادُ هَذَيْنِ إِلَى مَا لَا نِهَايَةَ لَهُ ؛ فَإِنْ تَسَاوَيَا لَزِمَ كَوْنُ
الزَّائِدِ مِثْلَ النَّاقِصِ ، وَإِنْ تَفَاضَلَا لَزِمَ وَقُوعُ التَّفَاضُلِ فِيمَا لَا يَنْتَهَى ، وَهَذِهِ نَسَكْتُهُ
الدَّلِيلَ ، فَإِنْ مَنَازَعْتَهُمْ جَوَّزُوا مِثْلَ هَذَا التَّفَاضُلِ إِذَا كَانَ مَا لَا يَنْتَهَى لَيْسَ هُوَ
مَوْجُوداً لَهُ أَوَّلٌ وَآخِرٌ ، وَالزَّمْعُ بِالْأَبَدِ ، وَذَلِكَ إِذَا أَخَذَ مَا لَا يَنْتَهَى فِي أَحَدِ
الضَّرْفَيْنِ قُدِّرَ مَتْنَاهُمَا مِنَ الطَّرَفِ الْآخَرِ ، كَمَا إِذَا قُدِّرَتِ الْحَوَادِثُ الْمُتَنَاهِيَةُ إِلَى زَمَنِ

الطوفان ، وقدرت إلى زمن الهجرة ، فإنها وإن كانت لا تنتهي من الطرف المتقدم فإنها متناهية من الطرف الذي يليها ، فإذا قال القائل « إذا طبقنا بين هذه وهذه فإن تساويا لزم أن يكون الزائد كالناقص أو أن يكون وجود الزيادة كعدمها ، وإن تفاضلا لزم وجود التفاضل فيما لا ينتهي » كان لهم عنه جوابان : أحدهما : أننا لا نسلم إمكان التطبيق مع التفاضل ، وإنما يمكن التطبيق بين المتماثلين ، لا بين المتفاضلين .

والجواب الثاني : أن هذا يستلزم التفاضل بين الجانب المتناهي ، لا بين الجانب الذي لا ينتهي ، وهذا لا محذور فيه .

ولبعض الناس جواب ثالث ، وهو أن التطبيق إنما يمكن في الموجود لا في المعدوم .

وقد وافق هؤلاء على إمكان وجود ما لا ينتهي في الماضي والمستقبل طوائف كثيرة ممن يقول بحدوث الأفلاك من المعتزلة والأشعرية والفلاسفة وأهل الحديث وغيرهم ؛ فثبت هؤلاء جواز حوادث لا أول لها ، مع قولهم بأن الله أحدث السموات والأرض بعد أن لم يكونا ، وأزعمهم بالأبد ، ونشأ عن هذا البحث كلامهم في الحوادث المستقبلية ، فطرد إماما هذا الطريق الجهم بن صفوان^(١) إمام الجهمية الجبرية ، وأبو الهذيل العلاف^(٢) ، إمام المعتزلة القدرية ؛ فنقيا ثبوت ما لا ينتهي في المستقبل ، فقال الجهم ببقاء الجنة والنار ، وأبو الهذيل اقتصر

(١) الجهم بن صفوان : ترمذي ، مولى بني راسب ، كان ينفي الصفات الإلهية كلها ويقول : لا يجوز أن يوصف الباري تعالى بصفة يصفه بها خلقه ، وانفرد بتجوز الخروج على السلطان الجائر ، وقتل في أواخر دولة بني أمية .

(٢) وأبو الهذيل : هو محمد بن الهذيل بن عبد الله بن مكحول ، العبدى . المعروف بالعلاف ، شيخ معتزلة البصرة ، وله مقالة في مذهبهم ، ولد سنة ١٣٤ وتوفي سنة ٢٣٥ من الهجرة (انظر الترجمة رقم ٥٧٨ من وفيات الأعيان) .

على القول بقاء حركات أهل الجنة والنار ، وعن ذلك قال أبو المعالي بمسألة الاسترسال - وهو أن علم الرب تعالى يتناول الأجسام بأعيانها ويتناول أنواع الأعراض بأعيانها - وأما آحاد الأعراض : فيسترسل العلم عليها لامتناع ثبوت ما لا يتناهى علما وعينا .

وانكر الناس ذلك عليه ، وقالوا فيه أقوالا غليظة ، حتى يقال : إن أبا القاسم القشيري هجره لأجل ذلك ، وصار طوائف المسلمين في جواز حوادث لا تتناهى على ثلاثة أقوال :

قيل : لا يجوز في الماضي ولا في المستقبل .

وقيل : يجوز فيهما .

وقيل : يجوز في المستقبل دون الماضي .

ثم إن المعتزلة والجهمية نفت أن يقوم بالله تعالى صفات أو أفعال ؛ بناء على هذه الحجة .

قالوا : لأن الصفات والأفعال لا تقوم إلا بجسم ، وبذلك استدلوا على حدوث الجسم .

فجاء ابن كلاب ومن اتبعه فوافقهم على انتفاء قيام الأفعال به ، وخالفهم في قيام الصفات ، فأثبتوا قيام الصفات به ، وقالوا : لانسميها أعراضا لأنها باقية ، والأعراض لا تبقى .

وأما ابن كرام وأتباعه : فلم يمتنعوا من تسمية صفات الله أعراضا ، كما لم يمتنعوا من تسميته جسما ، وعن هذه الحجة ونحوها نشأ القول بأن القرآن مخلوق ، وأن الله تعالى لا يرى في الآخرة ، وأنه ليس فوق العرش ، ونحو ذلك من مقالات الجهمية الثفأة ، لأن القرآن كلام ، وهو صفة من الصفات ، والصفات عندهم لا تقوم به . وأيضا فالكلام يستلزم فعل المتكلم ، وعندهم لا يجوز قيام فعل

به ، ولأن الرؤية تقتضي مقابلة ومعاينة ، والعلو يقتضي مباينة ومسامنة ، وذلك من صفات الأجسام .

وبالجملة فقد صاروا ينفون ما ينفونه من صفات الله تعالى ؛ لأن إثبات ذلك يقتضى أن يكون الموصوف جسما ، وذلك ممتنع ؛ لأن الدليل على إثبات الصانع إنما هو حدوث الأجسام ، فلو كان جسما لبطل دليل إثبات الصانع .

ومن هنا قال هؤلاء : إن القول بما دل عليه السمع من إثبات الصفات والأفعال يقدح في أصل الدليل الذي به علمنا صدق الرسول .

وقالوا : إنه لا يمكن تصديق الرسول لو قدر أنه يخبر بذلك ؛ لأن صدقه لا يعلم إلا بعد أن يثبت العلم بالصانع ، ولا طريق إلى إثبات العلم بالصانع إلا القول بحدوث الأجسام .

قالوا : وإثبات الصفات له يقتضى أنه جسم قديم ، فلا يكون كل جسم حادثا ، فيبطل دليل إثبات العلم به .

وقالت المعتزلة ، كأبي الحسين وغيره : إن صدق الرسول معلوم بالمعجزة ، والمعجزة معلومة بكون الله تعالى لا يظهرها على يد كاذب ، وذلك معلوم بكون إظهارها على يد الكذاب قبيحا ، والله منزّه عن فعل القبيح ، وتنزيهه عن فعل القبيح معلوم بأنه غنى عنه عالم بقبحه ، والغنى عن الشيء العالم بقبحه لا يفعله ، وغناه معلوم بكونه ليس بجسم ، وكونه ليس بجسم معلوم بنفى الصفات ، فلو قامت به الصفات لكان جسما ، ولو كان جسما لم يكن غنيا ، وإذا لم يكن غنيا لم يمتنع عليه فعل القبيح ، فلا يؤمن أن يظهر المعجزة على يد كذاب ، فلا يبقى لنا طريق إلى العلم بصدق الرسول .

فهذا الكلام ونحوه أصل دين المعتزلة ومن وافقهم من الشيعة .

وكذلك أبو عبد الله بن الخطيب وأمثاله : أثبتوا وجود الصانع بأربع طرق ،

منها ثلاثة مبنية على أصلين ، وربما قالوا : بست طرق ، منها خمسة مبنية على
الأصلين المتقدمين في توحيد الفلاسفة وتوحيد المعتزلة .

فإنه قال : الاستدلال على الصانع إما أن يكون بالإمكان أو بالحدوث ،
وكلاهما إما في الذات وإما في الصفات - وربما قالوا : وإما فيهما - فالأول إثبات
إمكان الجسم بناء على حجة التركيب التي هي أصل الفلاسفة ، والثاني بيان
حدوثه بناء على حجة حدوث الحركات والأعراض التي هي أصل المعتزلة ،
والثالث : إمكان الصفات بناء على تماثل الأجسام . والرابع : إمكانهما جميعاً .
والخامس : حدوث الصفات ، وهذا هو الطريق المذكور في القرآن . والسادس :
حدوث الأجسام وصفاتها ، وهو مبني على ما تقدم .

وهذه الطرق الست كلها مبنية على الجسم ، إلا الطريق الذي سَمَّاهُ
« حدوث الصفات » يعني بذلك ما يحدثه الله في العالم من الحيوان والنبات
والمعدن والسحاب والمطر وغير ذلك ، وهو إنما سَمِيَ ذلك حدوث الصفات مُتَابَعَةً
لغيره ممن ثبت الجوهر الفرد ، ويقول بتماثل الأجسام ، وإن ما يحدثه الله تعالى
من الحوادث إنما هو تحويل الجواهر التي هي أجسام من صفة إلى صفة مع بقاء
أعيانها ، وهؤلاء ينكرون الاستحالة .

وجمهور العقلاء ، وأهل العلم من الفقهاء وغيرهم منفقون على بطلان قولهم ، وأن
الله تعالى يحدث الأعيان ويبدعها ، وإن كان يحيل الجسم الأول إلى جسم آخر ،
فلا يقولون : إن جِزْم النطفة باق في بدن الإنسان ، ولا جِزْم النواة باق في النخلة .
والكلام على هذه الأمور مبسوط في غير هذا الموضع ، فإن هذه الجمل هي من
جوامع الكلام المحدث الذي كان السلف والأئمة يذمونهُ ، وينكرون على أهلِهِ .
والمقصود هنا أن هذه هي أعظم القواطع العقلية التي يعارضون بها الكتب
الإلهية ، والنصوص النبوية ، وما كان عليه سلف الأمة وأئمتها .

فيقال لهم : أنتم وكل مسلم عالم تعلمون بالاضطرار أن إيمان السابقين الأولين

من المهاجرين والأنصار والذين اتبعوهم بإحسان لم يكن مبنيًا على هذه الحجج المبينة على الجسم ، ولا أمر النبي صلى الله عليه وسلم أحدا أن يستدل بذلك على إثبات الصانع ، ولا ذكر الله تعالى في كتابه وفي آياته الدالة عليه وعلى وحدانيته شيئاً من هذه الحجج المبينة على الجسم والعرض ، وتركيب الجسم وحدوثة وما يتبع ذلك ؛ فمن قال « إن الإيمان بالله ورسوله لا يحصل إلا بهذه الطريق » كان قوله معلوم الفساد بالاضطرار من دين الإسلام . ومن قال « إن سلوك هذه الطريق واجب في معرفة الصانع تعالى » كان قوله من البدع الباطلة المخالفة لما علم بالاضطرار من دين الإسلام ؛ ولهذا كان عامة أهل العلم يعترفون بهذا ، ويأن سلوك هذه الطريق [ليس بواجب ، بل قد ذكر أبو الحسن الأشعري في رسالته إلى أهل الثغر أن سلوك هذه الطريق] ^(١) بدعة محرمة في دين الرسل ، لم يدع إليها أحد من الأنبياء ، ولا من أتباعهم .

ثم القائلون بأن هذه الطريق ليست واجبة قد يقولون : إنها في نفسها صحيحة ، بل ينهى عن سلوكها لما فيها من الأخطار ، كما يذكر ذلك طائفة منهم الأشعري والخطابي وغيرهما .

وأما السلف والأئمة فيذكرون صحتها في نفسها ، ويعيبونها لاشتغالها على كلام باطل ؛ ولهذا تكلموا في ذم مثل هذا الكلام لأنه باطل في نفسه ، لا يوصل إلى حق ، بل إلى باطل ، كقول من قال : الكلام الباطل لا يدل إلا على باطل ، وقول من قال : لو أوصي بكتب العلم لم يدخل فيها [كتب علم] ^(١) الكلام ، وقول من قال : من طالب الدين بالكلام تزندق ، ونحو ذلك .

ونحن الآن في هذا المقام نذكر ما لا يمكن مسلماً أن ينزاع فيه ، وهو أننا نعلم بالضرورة أن هذه الطريق لم يذكرها الله تعالى في كتابه ، ولا أمر بها رسوله صلى الله عليه وسلم ، ولا جعل إيمان المتبعين له موقوفا عليها ، فلو كان الإيمان

(١) ما بين العنقوفين ساقط من ب .

بالله لا يحصل إلا بها تسكان بيان ذلك من أهم مهمات الدين ، بل كان ذلك أصل أصول الدين ، لا سيما وكان يكون فيها أصلاً عظيماً : إثبات الصانع ، وتنزيهه عن صفات الأجسام ، كما يجعلون هم ذلك أصل دينهم ، فلما لم يكن الأمر كذلك علم أن الإيمان يحصل بدونها ، بل إيمان أفضل هذه الأمة وأعلمهم بالله كان حاصلًا بدونها .

فمن قال بعد هذا « إن العلم بصحة الشرع لا يحصل إلا بهذه الطريق ونحوها من الطرق المحدثه » كان قوله معلوم الفساد بالاضطرار من دين الإسلام ، وعلم أن القدح في مدلول هذه الطرق ومقتضاها ، وأن تقديم الشرع للمعارض لها ؛ لا يكون قدحا في العقليات ، التي هي أصل الشرع ، بل يكون قدحا في أمور لا يفتقر الشرع إليها ، ولا يتوقف عليها ، وهو المطلوب .

فتبين أن الشرع للمعارض مثل هذه الطرق التي يقال « إنها عقليات » إذا قدم عليها لم يكن في ذلك محذور .

ومن عجائب الأمور : أن كثيراً من الجهمية نفاة الصفات والأفعال ، ومن اتهمهم على نفي الأفعال : يستدلون على ذلك بقصة الخليل صلى الله عليه وسلم ، كما ذكر ذلك بشر القرطبي ، وكثير من المعتزلة ، ومن أخذ ذلك عنهم أو عن أخذ ذلك عنهم كأبي الوفاء بن عقيل وأبي حامد والرازي وغيرهم ، وذكروا في كتبهم أن هذه الطريقة هي طريقة إبراهيم الخليل عليه صلوات الله وسلامه ، وهو قوله (٦ : ٧٦ لا أحب الآفلين) .

قالوا : فاستدل بالأقول الذي هو الحركة والانشغال على حدوث ما قام به ذلك ، كالسكوك والقمر والشمس .

وظن هؤلاء أن قول إبراهيم عليه السلام (٦ : ٧٧ هذا ربي) أراد به : هذا خالق السموات والأرض ، القديم الأزلي ، وأنه استدل على حدوثه بالحركة . وهذا خطأ من وجوه :

أحدها : أن قول الخليل (هذا ربي) - سواء قاله على سبيل التقدير لتقريب قومه ، أو على سبيل الاستدلال والترقي ، أو غير ذلك - ليس المراد به : هذا رب العالمين القديم الأزلي الواجب الوجود بنفسه ، ولا كان قومه يقولون : إن الكواكب أو القمر أو الشمس رب العالمين الأزلي الواجب الوجود بنفسه ، ولا قال هذا أحد من أهل المقالات المعروفة التي ذكرها الناس ، لا من مقالات أهل التعطيل والشرك الذين يعبدون الشمس والقمر والكواكب ، ولا من مقالات غيرهم ، بل قوم إبراهيم صلى الله عليه وسلم كانوا يتخذونها أربابا يدعونها ويتقربون إليها بالبناء عليها والدعوة لها والسجود والقرايين وغير ذلك ، وهو دين المشركين الذين صنف الرازي كتابه على طريقته وسماه « السر المكتوم » ، في دعوة الكواكب والنجوم والسحر والطلاسم والعزائم » وهذا دين المشركين من الصابئين كالكلدانيين والكنعانيين واليونانيين وأرسطو وأمثاله من أهل هذا الدين ، وكلامه معروف في السحر الطبيعي والسحر الروحاني ، والكتب المعروفة ب ذخيرة الإسكندر بن فيلبس الذي يؤرخون له ، وكان قبل المسيح بثلاثمائة سنة ، وكان اليونان مشركين يعبدون الأوثان ، كما كان قوم إبراهيم مشركين يعبدون الأوثان ، ولهذا قال الخليل (٤٣ : ٢٦) إني براء بما تعبدون ، إلا الذي فطرني فإنه سيهدين) وقال (٢٦ : ٧٥ - ٧٧) أفأريت ما كنتم تعبدون ، أنتم وأبائكم الأقدمون ؟ فإنهم عدولي ، إلا رب العالمين) وأمثال ذلك مما يبين تبرؤة مما يعبدونه غير الله ، وهؤلاء القوم علمتهم من نفاة صفات الله وأفعاله القائمة به ، كما هو مذهب الفلاسفة المشائين ، فإنهم يقولون : إنه ليس له صفة ثبوتية ، بل صفاته إما سلبية وإما إضافية ، وهو مذهب القرامطة الباطنية القائلين بدعوة الكواكب والشمس والقمر والسجود لها ، كما كان على ذلك من كان عليه من بني عبيد ملوك القاهرة وأمثالهم .

فالشرك الذي نهى عنه الخليل وعادى أهله عليه : كان أصحابه هم أئمة هؤلاء

النفاة للصفات والأفعال ، وأول من أظهر هذا النفي في الإسلام : الجعد بن درهم ، معلم مروان بن محمد ^(١) .

قال الإمام أحمد : وكان يقال إنه من أهل حرَّان ، وعنه أخذ الجهم بن صفوان مذهب نفاة الصفات ، وكان بحرَّان أئمة هؤلاء الصابئة الفلاسفة بقايا أهل هذا الدين أهل الشرك ونفي الصفات والأفعال ، ولم يصنفات في دعوة الكواكب ، كما صنفه ثابت بن قرة وأمثاله من الصابئة الفلاسفة أهل حرَّان ، وكما صنفه أبو معشر البلخي وأمثاله ، وكان لهم بها هيكل العلة الأولى ، وهيكل العقل الفعال ، وهيكل النفس الكلية ، وهيكل رُحُل ، وهيكل المشتري ، وهيكل المريخ ، وهيكل الشمس ، وهيكل الزهرة ، وهيكل عطارد ، وهيكل القمر . وقد سطر هذا في غير هذا الموضع .

الوجه الثاني : أنه لو كان المراد بقوله (هذا ربي) أنه رب العالمين لكانت قصة الخليل حجة على نقيض مطلوبهم ، لأن الكواكب والقمر والشمس مازال متحركاً من حين بزوغه إلى عند أفوله وغروبه ، وهو جسم متحرك متغير ، فلو كان مراده هذا للزم أن يقال : إن إبراهيم لم يجعل الحركة والانتقال مانعة من كون المتحرك المنتقل رب العالمين ، بل ولا كونه صغيراً بقدر الكواكب والشمس والقمر . وهذا - مع كونه لا يظنه عاقل ممن هو دون إبراهيم صلوات الله وسلامه عليه - فإن جَوَّزوه عليه كان حجة عليهم ، لآلهم .

الوجه الثالث : أن « الأفول » هو المغيب والاحتجاب ، ليس هو مجرد الحركة والانتقال ، ولا يقول أحد - لا من أهل اللغة ولا من أهل التفسير - إن الشمس والقمر في حال مسيرهما في السماء : إنهما آفلان ، ولا يقول للكواكب المرنية في السماء ، في حال ظهورها وجرياتها : إنها آفلة ، ولا يقول عاقل لكل مَنْ مشى وسافر وسار وطار : إنه آفل .

(١) مروان بن محمد : آخر ملوك بني أمية ، وكان يقال له « الجعدي » لكونه تلميذ الجعد بن درهم .

الوجه الرابع : أن هذا القول الذي قالوه لم يقله أحد من علماء السلف أهل التفسير ، ولا من أهل اللغة ، بل هو من التفسيرات المبتدعة في الإسلام ، كما ذكر ذلك عثمان بن سعيد الدارمي وغيره من علماء السنة ، ويتنوا أن هذا من التفسير المبتدع . وبسبب هذا الابتداع أخذ ابن سينا وأمثاله لفظ « الأقول » بمعنى الإمكان ، كما قال في إشاراتِهِ :

قال قوم : إن هذا الشيء المحسوس موجود لذاته واجب لنفسه ، لكن إذا تذكرت ما قيل في شرط واجب الوجود لم تجد هذا المحسوس واجباً ، وتلوت قوله تعالى (٦ : ٧٦ لا أحب الآفلين) فإن الهوى في حظيرة الإمكان أقول ما ، فهذا قوله .

ومن المعلوم بالضرورة من لغة العرب : أنهم لا يسمون كل مخلوق موجود آفلاً ، ولا كل موجود بغيره آفلاً ، ولا كل موجود يجب وجوده بغيره لا بنفسه آفلاً ، ولا ما كان من هذه المعاني التي يعنىها هؤلاء بلفظ الإمكان ، بل هذا أعظم افتراء على القرآن واللغة : من تسمية كل متحرك آفلاً ، ولو كان التحليل أراد بقوله (٦ : ٧٦ لا أحب الآفلين) هذا المعنى لم ينتظر مغيب الكوكب والشمس والقمر ، فساد قول هؤلاء المتفلسفة في الاستدلال بالآية أظهر من فساد قول أولئك .

وأعجب من هذا قول من قال في تفسيره « إن هذا قول المحققين » واستعارته لفظ « الهوى » والحظيرة « لا يوجب تبديل اللغة المعروفة في معنى الأقول ، فإن وضع هو نفسه وضعاً آخر ، فليس له أن يتلو عليه كتاب الله تعالى فيبدله أو يحرفه .

وقد ابتدعت القرامطة الباطنية تفسيراً آخر ، كما ذكره أبو حامد في بعض مصنفاته ، كشكاة الأنوار وغيرها : أن الكواكب والشمس والقمر : هي النفس ، والعقل الفعال ، والعقل الأول ، ونحو ذلك .

وشبهتهم في ذلك : أن إبراهيم صلى الله عليه وسلم أجل من أن يقول لمثل

هذه الكواكب : إنه رب العالمين ، بخلاف ما ادَّعَوْهُ من النفس ، ومن العقل
الفعال الذي يزعمون أنه رب كل ماتحت فلك القمر ، والعقل الأول الذي يزعمون
أنه مبدع العالم كله .

وقول هؤلاء - وإن كان معلوم الفساد بالضرورة من دين الإسلام -
قابضاً أولئك طرق مثل هؤلاء على هذا الإلحاد .
ومن المعلوم بالاضطرار من لغة العرب : أن هذه المعاني ليست هي المفهوم
من لفظ الكوكب والقمر والشمس .

وأيضاً فلو قدر أن ذلك يسمى كوكباً وقرأً وسمياً بنوع من التجوز :
فهذا غاية أن يسوغ للإنسان أن يستعمل اللفظ في ذلك ، لكنه لا يمكنه أن
يدعى أن أهل اللغة التي نزل بها القرآن كانوا يريدون هذا بهذا ، والقرآن نزل
بلغة الذين خاطبهم الرسول صلى الله عليه وسلم ، فليس لأحد أن يستعمل ألفاظه
في معان بنوع من التشبيه والاستعارة ، ثم يحمل كلام من تقدمه على هذا الوضع
الذي أحدثه هو ، وأيضاً فإنه تعالى قال (٦ : ٧٦) فلما جنَّ عليه الليل رأى كوكباً
فذكره منكراً ، لأن الكواكب كثيرة ، ثم قال (٦ : ٧٧) فلما رأى القمر
(٦ : ٧٨) فلما رأى الشمس) بصيغة التعريف ، لكي يبين أن المراد القمر
المعروف والشمس المعروفة ، وهذا صريح بأن الكواكب متعددة ، وأن المراد
واحد منها ، وأن الشمس والقمر هما هذان المعروفان ، وأيضاً فإنه قال (٦ : ٧٦)
لا أحب الآفلين) والآفل : هو المغيب والاحتجاب ، فإن أريد بذلك المغيب
عن الأبصار الظاهرة فما يدعونه من العقل والنفس لا يزال محتجباً عن الأبصار
لا يرى بحال ، بل وكذلك واجب الوجود عندهم لا يرى بالأبصار بحال ، بل
تنتع رؤيته بالأبصار عندهم .

وإن أراد المغيب عن بصائر القلوب : فهذا أمر نسبي إضافي ، فيمكن أن
تكون تارة حاضرة في القلب وتارة غائبة عنه ، كما يمكن مثل ذلك في واجب

الوجود ، فالأقول أمر يعود إلى حال العارف بها ، لا يكسبها صفة نقص ولا كمال ولا فرق في ذلك بينها وبين غيرها .

وأيضاً فالعقول عندهم عشرة ، والنفوس تسعة بعدد الأفلاك .

فلو ذكر القمر والشمس فقط لكانت شبهتهم أقوى ، حيث يقولون : نور القمر مستفاد من نور الشمس ، كما أن النفس متولدة عن العقل ، مع ما في ذلك - لو ذكره - من الفساد ، أما مع ذكر كوكب من الكواكب ، فقولهم هذا من أظهر الأقوال للقرامطة الباطنية فسادا ، لما في ذلك من عدم الشبه ، والمناسبة التي تسوغ في اللغة إرادة مثل هذا .

والكلام على فساد هذا طويل ليس هذا موضعه . ولولا أن هذا وأمثاله هو من أسباب ضلال كثير من الداخلين في العلم والعبادة ، إذ صاحب كتاب مشكاة الأنوار إنما بنى كلامه على أصول هؤلاء الملاحدة ، وجعل ما يفيض على النفوس من المعارف من جنس خطاب الله عز وجل لموسى بن عمران صلى الله عليه وسلم ، كما تقوله القرامطة الباطنية ونحوهم من المتفلسفة ، وجعل « خلع النملين » الذي خوطب به موسى صلوات الله عليه وسلامه إشارة إلى ترك الدنيا والآخرة ، وإن كان قد يقرر خلع النملين حقيقة ، لكن جعل هذا إشارة إلى أن من خلع الدنيا والآخرة فقد حصل له ذلك الخطاب الإلهي ، وهو من جنس قول من يقول : إن النبوة مكثسية ، ولهذا كان أكابر هؤلاء يطعمون في النبوة فكان السهروردي المقتول يقول : لا أموت حتى يقال لي « قم فأنذر » وكان ابن سبعين يقول : لقد درب ابن آمنة حيث قال « لاني بعدي » ولما جعل خلع النملين إشارة إلى ذلك أخذ ذلك ابن قسي ونحوه ووضع كتابه في خلع النملين ، واقتباس النور من موضع القدمين ، من مثل هذا الكلام .

ومن هنا دخل أهل الإلحاد من أهل الحلول والوحدة والاتحاد حتى آل الأمر بهم إلى أن جعلوا وجود المخلوقات عين وجود الخالق سبحانه وتعالى ، كما فعل

صاحب القصص ابن عربي وابن سبعين وأمثالهما من الملاحدة المنتسبين إلى التصوف والتحقيق ، وهم من جنس الملاحدة المنتسبين إلى الشيع ، لكن تظاهر هؤلاء من أقوال الشيوخ الصوفية وأهل المعرفة بما التبس به حالهم على كثير من أهل العلم المنتسبين إلى العلم والدين ، بخلاف أولئك الذين تظاهروا بمذهب الشيع^(١) ، فإن نفور الجمهور عن مذهب الرافضة مما نر الجمهور عن مثل هؤلاء ، بخلاف جنس أهل الفقر والزهد ومن يدخل في ذلك من متكلم ومتصوف وقمير وناسك وغير هؤلاء ، فإنهم لشاركتهم الجمهور في الانساب إلى السنة والجماعة يحق من إلحاد الملحد الداخل فيهم مالا يحق من إلحاد ملاحدة الشيعة ، وإن كان إلحاد الملحد منهم أحيانا قد يكون أعظم ، كما حدثني نقيب الأشراف أنه قال للعفيف التلعسائي : أنت نصيري ، فقال : نصير جزء مني . والسكلام على بسط هذا له موضع آخر غير هذا .

فان قيل : فهب أن تقديم الشرع عليها لا يكون قدحا في أصله ، لكنه يكون تقدما له على أدلة عقلية ، فلا بد من بيان الموجب لتقديم الشرع .

قيل : الجواب من وجوه :

أحدها : أن المقصود هنا بيان أن تقديم الشرع على ما عارضه من مثل هذه العقليات الحديثة في الإسلام ليس تقدما له على أصله الذي يتوقف العلم بصحة الشرع عليه ، وقد حصل ، فإننا إنما ذكرنا في هذا المقام بيان بطلان من يزعم أنه يقدم العقل على الشرع المعارض له ، وذكرنا أن الواجب تقديم ما قام الدليل على صحته مطلقا .

الجواب الثاني : أن نقول : الشرع قول المعصوم الذي قام الدليل على صحته وهذه الطرق لم يتم دليل على صحتها ، فلا يعارض ما علمت صحته بما لم تعلم صحته

(١) من درس دين الصوفية ودين الروافض دراسة دقيقة علم أنهما من منبع واحد ، أو أن الرافض هو ابن التصوف .

الجواب الثالث : أن نقول : بل هذه الطرق المعارضة للشرع كلها باطلة في العقل ، وصحة الشرع مبنية على إبطالها لا على صحتها ، فهي باطلة بالعقل وبالشرع ، والقائل بها مخالف للعقل والشرع من جنس أهل النار الذين قالوا (٦٧ : ١٠) لو كنا نسمع أو نعقل ما كنا في أصحاب السعير) وهكذا شأن جميع بدع المخالفين لنصوص الأنبياء ، فإنها مخالفة للسمع والعقل ، فكيف يبدع الجهمية المعطلة التي هي في الأصل من كلام المكذبين للرسل .

والكلام على إبطال هذه الوجوه على التفصيل ، وأب الشرع لا يتم إلا بإبطالها ، مبسوط في غير هذا الموضع ، لكن نحن نشير إلى ذلك في تمام هذا الكلام ، فنقول :

الوجه الثامن عشر : أن هذه المعارضات مبنية على التركيب ، وقد تقدمت الإشارة إلى بطلانه ، وأما الاستدلال بحدوث الحركات والأعراض فنقول : قد أورد عليهم الفلاسفة سؤالهم المشهور ، وجوابهم عنه على أصلهم مما يقول جمهور العقلاء إنه معلوم الفساد بالضرورة .

وذلك أنهم قالوا لهم : إذا كانت الأعمال جميعها حادثة بعد أن لم تكن ، فالحدث لذلك إما أن يكون صدر عنه بسبب حادث يقتضي الحدث ، وإما أن لا يكون ، فإن لم يكن صدر عنه بسبب حادث يقتضي الحدث لزم ترجيح الممكن بلا مرجح ، وهو ممتنع في البدئية ، وإن حدث عن سبب فالقول في حدوث ذلك السبب كالقول في حدوث غيره ، ويلزم التسلسل الممتنع باتفاق العقلاء بخلاف التسلسل المتنازع فيه ، مع أن كلا النوعين باطل عند هؤلاء المتكلمين ، فهم مضطرون في هذا الدليل إلى الترجيح بلا مرجح تام ، أو إلى القول بالتسلسل والدور ، وكلاهما ممتنع ، وما ينبغي أن يعرف أن التسلسل الممتنع في هذا المكان ليس هو التسلسل المتنازع في جوازه ، بل هو ما اتفق العقلاء على امتناعه . فإنه إذا قيل : إنه إذا قدر أنه لم يكن يحدث شيئاً قط ثم حدث حادث ، فإما أن

يحدث بسبب حادث أو بلا سبب حادث ، فإن حدث بسبب حادث فالقول فيه كالقول في الأول ، وإن حدث بغير سبب حادث لزم الترجيح بلا مرجح ، فالقائل كلهم متفقون على أنه إذا قُدِّرَ أنه صار فاعلاً بعد أن لم يكن لم يحدث إلا بسبب حادث ، وأن القول في كل ما يحدث قول واحد . وإذا قال القائل : فلم يحدث الحادث إلا بسبب حادث ، ثم زعم أن الحادث الأول يحدث بغير سبب حادث فقد تناقض ، فإن قوله « لا يحدث حادث » قول عام ، فإذا جُوز أن يحدث حادث بلا سبب فقد تناقض ، ويسمى تسلسلاً .

ولفظ « التسلسل » يراد به التسلسل في العلة والفاعلين والمؤثرات : بأن يكون للفاعل فاعل ، وللفاعل فاعل إلى ما لانهاية له ، وهذا متفق على امتناعه بين العقلاء .

والثاني التسلسل في الآثار : بأن يكون الحادث الثاني موقوفاً على حادث قبله ، وذلك الحادث موقوف على حادث قبل ذلك ، وهلم جرا ، فهذا في جوازه قولان مشهوران للعقلاء ، وأئمة السنة والحديث مع كثير من النظار أهل الكلام والفلاسفة يجوزون ذلك ، وكثير من النظار وغيرهم يحيلون ذلك .

وأما إذا قيل « لا يحدث حادث قط حتى يحدث حادث » فهذا ممتنع باتفاق العقلاء . وصرح العقل ، وقد يسمى هذا دوراً ، فإنه إذا قيل « لا يحدث حتى يحدث شيء » كان هذا دوراً ، فإن وجود جنس الحوادث موقوف على وجود جنس الحادث ، وكونه سبحانه لم يزل مؤثراً يراد به مؤثراً في كل شيء ، وهذا لا يقوله عاقل ، لكنه لازم لحجة الفلاسفة ، ويراد به لم يزل مؤثراً في شيء معين ، ويراد به لم يزل مؤثراً في شيء بعد شيء ، وهو موجب الأدلة العقلية التي توافق الأدلة السمعية .

ولما أجاب بعضهم بأن المرجح هو القدرة أو الإرادة القديمة أو العلم القديم أو إمكان الحدوث ونحوه ، قالوا لهم في الجواب : هذه الأمور إن لم يحدث بسببها

سبب حادث لزم الترجيح بلا مرجح ، وإن حدث سبب حادث ، فالكلام في حدوثه كالكلام في حدوث ما حدث به .

وعدل آخرون إلى الإلزام فقالوا : هذا يقتضي أن لا يحدث في العالم حادث ، والحس يكذبه ، فقالوا لهم : إنما يلزم هذا إذا كان التسلسل باطلا ، وأنتم تقولون بإبطاله ، وأما نحن فلا نقول بإبطاله ، وإذا كان الحدوث موقوفا على حوادث متعقدة ، فقد زال هذا المحذور .

والتسلسل نوعان : تسلسل في العلل ، وقد اتفق العلماء على إبطاله ، وأما التسلسل في الشروط ففيه قولان مشهوران للعقلاء .

وتنازع هؤلاء : هل الإلزام صحيح أم لا ؟ ويتقدير كون الإلزام صحيحاً ليس فيه حل للشبهة ، وإذا لم تنحل كانت حجة على الفريقين ، وكان القول بموجبيها لازماً ، واعتبر ذلك بما ذكره أبو عبد الله الرازي في أشهر كتبه ، وهو كتاب « الأربعين » وما اعترض عليه به صاحب « نيب الأربعين » أبو الثناء محمود الأرموي ، وجوابه هو عنها ، فإن الرازي ذكرها ، وذكر أجوبة الناس عنها وبين فسادها ، ثم أجاب هو بالإلزام ، مع أنه في مواضع أخرى يجيب عنها بالأجوبة التي بين فسادها في هذا الموضع .

قال في حجته : جميع الممكنات مستندة إلى واجب الوجود ، فكل ما لا بد منه في مؤثرته إن لم يكن حاصلًا في الأزل لحدوثه إن لم يتوقف على مؤثر وجد الممكن لا عن مؤثر ، وإن توقف عاد الكلام فيه ، وتسلسل ، وإن كان حاصلًا فإن وجب حصول الأثر معه لزم دوامه لدوامه ، وإن لم يجب أمكن حصول الأثر معه تارة وعدمه أخرى ، فيرجح أحدهما على الآخر ، وإن لم يتوقف على أمر وقع الممكن بلا مرجح ، وإن توقف لزم خلاف القرض .

ثم قال : أجاب المتكلمون بموجوه : الأول : أنه إنما أحدث العالم في ذلك الوقت ، لأن الإرادة لذاتها اقتضت التعلق بإيجاده في ذلك الوقت .

قلت : هذا جواب جمهور الصفاتية الكلامية كابن كلاب والأشعري وأصحابهما ، وبه يجيب القاضي أبو بكر وأبو المعالي والتميميون من أصحاب أحمد والقاضي أبو يعلى وابن عقيل وابن الزاغوني وأمثالهم ، وبه أجاب الغزالي في تهافت الفلاسفة ، وزيفه عليه ابن رشد الحفيد ، وبه أجاب الآمدي ، وبه أجاب الرازي في بعض المواضع .

قال : الجواب الثاني للمتكلمين : أنها اقتضت التعلق به في ذلك الوقت لتعلق العلم به .

قلت : هذا الجواب ذكره طائفة من الأشعرية ، ومن الناس من يجعل المرجح بمجموع العلم والإرادة والقدرة ، كما ذكره الشهرستاني ، ويمكن أن يجعل هذا جواباً آخر .

قال : الجواب الثالث : اهل هناك حكمة خفية لأجلها أحدث في ذلك [الوقت] قلت : هذا الجواب يجيب به من قد يعطل الأفعال ، كما هو مذهب المعتزلة والكرامية وغيرهم . وقد يوافق المعتزلة ابن عقيل ونحوه ، كما يوافق الكرامية في تعليلهم القاضي أبو حازم ابن القاضي أبي يعلى وغيره .

قال : الجواب الرابع : أن الأزلية مانعة من الإحداث لما سبق .

الجواب الخامس : أنه لم يكن ممكناً قبله ، ثم صار ممكناً فيه .

قلت : هذان الجوابان أو أحدهما ذكرهما غير واحد من أهل الكلام المعتزلة والأشعرية وغيرهم ، كالشهرستاني وغيره ، وهذا جواب الرازي في بعض المواضع . قال : الجواب السادس : أن القادر يرجح أحد مقدوريه على الآخر بلا مرجح كالمقارب من السمع إذا عرض له طريقان متساويان ، والعطشان إذا وجد قدحين متساويين .

قلت : هذا جواب أكثر الجهمية المعتزلة ، وبه أجاب الرازي في نهاية العقول ، فإنه قال في كتابه المعروف بنهاية العقول ، وهو عنده أجل ما صنعه

في الكلام ، قال : قوله في المعارضة الأولى جميع جهات مؤثرية الباري عز وجل لا بد وأن يكون حاصلها في الأزل ، ويلزم من ذلك امتناع تخلف العالم عن الباري عز وجل .

قلنا : هذا إنما يلزم إذا كان موجبا بالذات ، أما إذا كان قادرا فلا .
قوله « القادر لما أمكنه أن يفعل في وقت ، وأن يفعل قبله وبعده توقفت فاعليته على مرجح »

قلنا : المعتمد في دفع ذلك ليس إلا أن يقال : القادر لا يتوقف في فعله لأحد مقدوريه دون الآخر على مرجح .

قوله « إذا جاز استغناء الممكن هنا عن المرجح فليجز في سائر المواضع ، ويلزم منه نفي الصانع » .

قلنا : قد ذكرنا أن بديهية العقل فرقت في ذلك بين القادر وبين غيره ، وما اقتضت البديهية الفرق بينهما لا يمكن دفعه .

قلت : وهذا الجواب هو جواب معروف عن المعتزلة ، وهو وأمثاله دائما في كتبهم يضعفون هذا الجواب ، ويحتجون على المعتزلة في مسألة خلق الأفعال وغيرها بهذه الحجة ، وأنه لا يتصور ترجيح الممكن ، لا من قادر ولا من غيره ، إلا بمرجح يجب عنده وجود الأثر .

فهؤلاء إذا ناظروا الفلاسفة في مسألة « حدوث العالم » لم يجيبوهم إلا بجواب المعتزلة ، وهم دائما إذا ناظروا المعتزلة في مسائل القدر يحتجون عليهم بهذه الحجة التي احتجبت بها الفلاسفة ، فإن كانت هذه الحجة صحيحة بطل احتجاجهم على المعتزلة ، وإن كانت باطلة بطل جوابهم للفلاسفة ، وهذا غالب على المتفلسفة والمتكلمين المخالفين للكتاب والسنة تجدهم دائما يتناقضون ، فيحتجون بالحجة التي يزعمون أنها برهان باهر ، ثم في موضع آخر يقولون : إن بديهية العقل يعلم بها فساد هذه الحجة . وهو لما احتجج في المحصول على إثبات الخير وأن إثباته يمنع القول بالتحسين والتقبيح العقلي ذكر

هذه الحجة ، وقال : فثبت بهذا البرهان الباهر أن هذه الحوادث إما أن تحدث من العبد القادر على سبيل الاضطرار أو على سبيل الاتفاق .

وقال أيضاً في تقريرها هنا : العمدة في إثبات الصانع : احتياج الممكن إلى المؤثر ، فلو جوزنا ممكناً يترجح أحد طرفيه على الآخر بلا مرجح لم يمكننا أن نحكم بشيء من الممكنات باحتياجه إلى المؤثر ، وذلك يسد باب إثبات الصانع .

قال : وأما الهارب من السبع إذا عنَّ له طريقان ، فإنما تمنع تساويهما من كل الوجوه وإن تباعدتا عليه ، ولكن الهارب من السبع يعتقد ترجيح أحدهما على الآخر من بعض الوجوه ، أو يصير غافلاً عن أحدهما ، فأما لو اعتقد الهارب تساويهما من كل الوجوه فإنه يستحيل منه والخال هذه أن يسلك أحدهما ، والدليل على أن الأمر كذلك أن الإنسان إذا تعارضت دواعيه إلى الحركات المتضادة فإنه يتوقف في كل موضع ، لا يمكنه أن يترك إلا عند حصول المرجح . وكما قال من جعل المرجح هو الإرادة : إن الإرادة اقتضت ترجيح ذلك المقدور على غيره ، ولا يمكن أن يقال : الإرادة لماذا رجحت ذلك الشيء على غيره ؟ لأنها لو رجحت غيره عليه لكان هذا السؤال عائداً ، وعلى هذا التقدير يلزم أن كون الإرادة مرجحة معطل بعلّة أخرى ، وذلك محال ، لأن كون الإرادة مرجحة صفة نفسية لها ، كما أن كون العلم بحيث يعلم به المعلوم صفة نفسية له ، وذلك أمر ذاتي له ، ولما استحال تعليل الصفات الذاتية استحال تعليل كون الإرادة مرجحة .

قال : وهذا الجواب باطل أيضاً ، لأننا لا نعمل أصل كون الإرادة مرجحة ، وإنما نعمل كونها مرجحة لهذا الشيء على ضده ، ولا يلزم من تعليل خصوص المرجحية تعليل أصل المرجحية ، ألا ترى أن الممكن لما دار بين الوجود والعدم فإننا نحكم أنه لا يترجح أحد طرفيه إلا بمرجح ، ولا يكون تعليل ذلك تعليلاً لأصل كونه ممكناً ، فكذلك همنا .

قلت : نظير هذا قول من يقول من القدريّة المعتزلة والشيعة ونحوهم « إن الله

تعالى جعل العبد مختاراً ، وخلقه مختاراً ، إن شاء اختار هذا الفعل ، وإن شاء اختار هذا الفعل ، فهو يختار أحدهما باختياره .

فيقال لهم : هو جعله أهلاً للاختيار ، وقابلاً للاختيار ، وجائزاً منه الاختيار ، وممكناً منه الاختيار ، ونحو ذلك ، أو جعله مختاراً لهذا الفعل على هذا ؟ .

فإن قالوا بالأول قيل لهم : فوجود اختيار هذا الفعل دون هذا لا بد له من سبب ، وإذا كان العبد قابلاً لهذا ولهذا فوجود أحد الاختيارين دون الآخر لا بد له من سبب أوجبه .

وإن قالوا بالثاني اعترفوا بالحق ، وأن ما فيه من اختيار الفعل المعين هو من الله تعالى ، كما قال سبحانه (٨١ : ٢٨ ، ٢٩) من شاء منكم أن يستقيم ، وما تشاؤون إلا أن يشاء الله رب العالمين) .

ولهذا إذا حُقق القول عليهم وقيل لهم : فهذا الاختيار الحادث الذي كان به هذا الفعل ، وهو إرادة العبد الحادثة من الحادث لها ؟ قالوا : الإرادة لا تعال .

فقلت لمن قال لي ذلك منهم : تعني بقولك « لا تعال » بالعلة الغائية ، أي

لا تعلم عاقبتها ، أو لا تعال بالعلة الفاعلية ، فلا يكون لها محدث أحدثها ؟

أما الأول فليس الكلام فيه هنا ، مع أنه هو يقول بتعليلها بذلك ، وأما الثاني فإنه معلوم الفساد بالضرورة ، فإن من جوز في بعض الحوادث أن تحدث بلا فاعل أحدثها لزمه ذلك في غيره من الحوادث ، وهذا المقام حار فيه هؤلاء المتكلمون .

فالمعتزلة القدريّة : إما أن ينفوا إرادة الرب تعالى ، وإما أن يقولوا بإرادة أحدثها في غير محل بلا إرادة ، كما يقوله البصريون منهم ، وهم أقرب إلى الحق من البغداديين منهم ، وهم في هذا كما قيل فيهم : طافوا على أبواب المذاهب ، وفازوا بأخص المطالب ، فأنهم التزموا عرضاً يحدث لا في محل ، وحادثاً يحدث بلا إرادة ، كما التزموا في إرادة العبد أنها تحدث بلا فاعل ، فنفوا السبب الفاعل

للإرادة ، مع أنهم يشبّهون لها العلة الغائية ، ويقولون : إنما أراد الإحسان إلى الخلق ونحو ذلك .

والذين قائلونهم من الأشعرية ونحوهم ، أثبتوا السبب الفاعل للإرادة العبدية ، وأثبتوا لله إرادة قديمة تفتاؤل جميع الحوادث ، لكن لم يثبتوا لها الحكمة المطلوبة والعاقبة المحمودة ، فكان هؤلاء بمنزلة من أثبت العلة الفاعلية دون الغائية ، وأولئك بمنزلة من أثبت العلة الغائية دون الفاعلية .

والمفلسة المشاؤون يدعون إثبات العلة الفاعلية والغائية ، ويعلمون مافى العالم من الحوادث بأسباب وجبكم . وهم عند التحقيق أعظم تناقضاً من أولئك المتكلمين لا يشبّهون لا علة فاعلية ولا غائية ، بل حقيقة قولهم : أن الحوادث التي تحدث لا تحدث لها ؛ لأن العلة التامة القديمة مستلزمة لمعلولها ، ولا يمكن أن يحدث عنها شيء ، وحقيقة قولهم : إن أفعال الرب تعالى ليس فيها حكمة ، ولا عاقبة محمودة ، لأنهم ينفون الإرادة ، ويقولون : ليس فاعلاً مختاراً ، ومن نقي الإرادة كان نفيه للمراد المطلوب بها الذي هو الحكمة الغائية أولى وأحرى ، ولهذا كان لهم من الاضطراب والتناقض في هذا الباب أعظم مما لطوائف أهل الملل ، كما قد بسط في غير هذا الموضع .

والمقصود هنا التنبيه على مجامع أقوال الطوائف الكبار ، وما فيها من التناقض ، وأن من عارض النصوص الإلهية بما يسميه عقليات : إنما يعارضها بمثل هذا الكلام الذي هو نهاية إقدامهم وغاية مرامهم ، وهو نهاية عقولهم في دراية أصولهم .

قال الرازي : قالت الفلاسفة : حاصل الكل اختيار أن كل ما لا بد منه في إيجاد العالم لم يكن حاصلًا في الأزل ، لأنه جعل شرط الإيجاد أولاً : الوقت الذي تعلقت الإرادة بإيجاده فيه ، وثانياً : الوقت الذي تعلق العلم به فيه ، وثالثاً : الوقت المشتعل على الحكمة الخفية ، ورابعاً : القضاء الأزلي ، وخامساً : الوقت الذي يمكن

فيه ، وسادساً : ترجيح القادر ، وشئ منها لم يوجد في الأزل ، وقد أبلغنا هذا القسم
ثم قال عن القلاسة : والجواب المفصل عن الأول من وجهين :
أحدهما : أن إرادته إن لم تكن صالحة لتعلق بإيجاده في سائر الأوقات كان
موجباً بالذات ، ولزم قدم العالم ، وإن كانت صالحة فترجيح بعض الأوقات بالتعلق
إن لم يتوقف على مرجح وقع الممكن لا بمرجح ، وإن توقف عاد الكلام فيه ،
وتسلسل .

والثاني : أن تعلق إرادته بإيجاده إن لم يكن مشروطاً بوقت ما لزم قدم المراد ،
وإن كان مشروطاً به كان ذلك الوقت حاضراً في الأزل ، وإلا عاد الكلام في
كيفية إحداثه ، وتسلسل .

وعن الثاني من وجهين :

الأول : أن العلم تابع للمعلوم التابع للإرادة ، فامتنع كون الإرادة تابعة للعلم .
الثاني : أن تعين المعلوم محال ، فيمتنع عقلاً إحداثه في وقت علم عدم حدوثه
فيه ، وعدم إحداثه في وقت علم حدوثه فيه ، وذلك يوجب كونه موجباً بالذات .
وعن الثالث من وجهين :

أحدهما : أن حدوث وقت تلك المصلحة إن كان لا يحدث لزم نفي الصانع ،
وإن كان يحدث عاد الكلام فيه .

وأيضاً فتلك المصلحة إن كانت حاصلة قبل ذلك الوقت لزم حدوثها قبله ،
وإلا فإن وجب حدوثها في ذلك الوقت جاز في غير ذلك ، ولزم نفي الصانع . وإن
لم يجب عاد الكلام في اختصاص ذلك الوقت بتلك المصلحة ، وتسلسل .

الثاني : أنه مع العلم باشتغال ذلك على تلك المصلحة إن لم يمكنه التترك
كان موجباً بالذات ، وإن أمكنه وتوقف الفعل على مرجح تسلسل ، وإلا وقع
الممكن لا لمرجح .

وعن الرابع من وجهين :

أحدهما : أن يسمى الأزل إن كان واجبا لذاته امتنع زواله ، وإلا استند إلى واجب لذاته ، ولزم المحذور .

والثاني : أن الأزل نقي محض ، فامتنع كونه مانعا من الإيجاد .

وعن الخامس من وجهين :

أحدهما : أن انقلاب الممتنع لذاته ممكنا لذاته محال .

الثاني : أن الماهية لا يختلف قبولها للوجود أو لاقبولها ، لكونه شاملا للأوقات .

وعن السادس من وجهين :

الأول : أنه لما استويا بالنسبة إليه كان وقوع أحدهما من غير مرجح اتفاقيا ، وحينئذ يجوز في سائر الحوادث ذلك ، ولزم نقي الصانع .

الثاني : أنه لما استويا بالنسبة إليه فترجح أحدهما إن لم يتوقف على نوع ترجيح منه كان وقوعه لا يائقعه ، بل من غير سبب ، ولزم نقي الصانع ، وإن توقف عاد التقسيم فيه أنه هل كان حاصلا في الأزل أم لا ؟ .

وأما فصل الهارب والعطشان فإنا نعلم أنه ما لم يحصل لهما ميل إلى أحدهما لم يترجح .

قلت : هذه الوجوه بعضها حق لا حيلة فيه ، وبعضها فيه كلام مبسوط في غير هذا الموضع ، إذ المقصود هنا ذكر جواب الناس عن تلك الشبهة .

ثم قال الرازي : والجواب أن هذا يقتضي دوام العلول الأول لوجوب دوام واجب الوجود ، ودوام الثاني لدوام الأول ، وهلم جرا ، وإنه ينفي الحدوث أصلا قال : فإن قلت : واجب الوجود عالم الفيض ، يتوقف حدوث الأثر عنه على حدوث استعدادات القوابل بسبب الحركات الفلسكية والاتصالات الكوكبية ، فكل حادث مسبوق بآخر لا إلى أول .

قلت : حدوث العرض المعين لا بد له من سبب ، فذلك السبب : إن كان

حادثا عاد الكلام في سبب حدوثه ، ولزم وجود أسباب ومسببات لانهاية لها دفعة ، وهو محال . وإن كان قديما لم يلزم من قدم المؤثر قدم الأثر ، فكذلك في كلية العالم .

وقد اعترض الأرموى على هذا الجواب فقال :

ولقائل أن يقول : إن عَنَيْتَ بالسبب السبب التام لحدوثه لا يدل على حدوث السبب الفاعل ، بل [يدل] إما على حدوثه أو حدوث بعض شرائطه ، وإن عَنَيْتَ به السبب الفاعل لم يلزم من حدوث العرض المعين حدوثه ، بل إما حدوثه أو حدوث بعض الشرائط ، وحدث الشرائط والمعدات الغير متناهية على التعاقب جائز عندكم .

قال : بل الجواب الباهر عنه : أنه لا يلزم من ذلك قدم العالم الجسماني ، لجواز أن [يوجد] في الأزل عقل أو نفس يصدر عنهما تصورات متعاقبة ، كل واحد منها بعد ما يليه ، حتى ينتهي إلى تصور خاص يكون شرطا لقيضان العالم الجسماني عن المبدأ القديم .

قلت : الإلزام الذي ألزمهم إياه الرازي صحيح متوجه ، وهو الجواب الثاني الذي أجابهم به الفزالي في كتاب التهاافت .

وأما اعترض الأرموى بجوابه : أنه إذا كان التقدير أن العلة التامة مستلزمة لمعلولها ، ومعلولها لازم لعلته : امتنع أنه يحدث عنها شيء ، فما حدث لا بد له من سبب تام ، وحدث السبب التام يستلزم حدوث سبب تام له ، فيلزم وجود أسباب ومسببات لانهاية لها دفعة ، وهو محال .

وأما قوله : « إن عَنَيْتَ بالسبب السبب التام لحدوثه لا يدل على حدوث السبب الفاعل ، بل إما على حدوثه أو حدوث بعض شرائطه »

فيقال له : هذا التقسيم صحيح إذا نظر إلى الحوادث من حيث الجملة ، وأما إذا نظر إلى حادث يمتنع حدوثه عن العلة التامة فلا بد له من حدوث سبب تام ،

وإذا قال القائل « القديم أحدثه لما حدث شرط حدوثه »
قيل : الكلام في حدوث ذلك الشرط كالكلام في حدوث المشروط ، فلا
بد من حدوث أمر لا يكون حادثا عن العلة التامة ، لأن العلة التامة القديمة بمنتهى
أن يحدث عنها شيء ، فإنه يجب مقارنة معلولها لها في الأزل ، والحادث ليس
بمقارن لها في الأزل .

وإذا قيل « حدث عنها بحدوث الاستعداد والشرائط » .
قيل : الكلام في كل ما يقدر حدوثه عن علة تامة مستلزمة لمعلولها ، فإن
حدوث حادث عن علة تامة مستلزمة لمعلولها محال . وهذا الإلزام صحيح لا محيد
للفلاسفة عنه .

وإذا قالوا : « حدث عنها أمور متسلسلة واحد بعد واحد »
قيل لهم : الأمور المتسلسلة بمنتهى أن تكون صادرة عن علة تامة ؛ لأن العلة
التامة القديمة تستلزم معلولها ، فتكون معها في الأزل ، والحوادث المتسلسلة ليست
معه في الأزل .

وقد بسطنا الكلام على هذا في غير هذا الموضع ، وينا أن قولهم بحدوث
الحوادث عن موجب تام أزلي لازم لهم في صريح العقل ، سواء حدثت عنه
بوسائط لازمة له أو بغير وسائط ، وسواء سميت تلك الوسائط عقولا ونفوسا أو
غير ذلك ، وسواء قيل : إن الصادر الأول عنه : العنصر ، كما يقول بعضهم ، أو
قيل : بل هو العقل ، كما هو قول آخرين ؛ فإن الوسائط اللازمة له قديمة معه ،
لا يحدث فيها شيء ؛ إذ القول في حدوث ما يحدث فيها كالقول في غيره من
الحوادث .

وقولهم : « إن حركات الفلك بسبب حدوث تصورات النفس وإراداتها
المتعاقبة مع حدوث تلك عن الواجب بنفسه بواسطة العقل اللازم له ، أو بغير
واسطة العقل ، أو القول بحدوثها عن العقل ، أو ما قالوا من هذا الجنس الذي
يسندون فيه حدوث الحوادث إلى مؤثر قديم تام لم يحدث فيه شيء » هو قول

يتضمن أن الحوادث حدثت عن علة تامة لا يحدث فيها شيء . فإذا كان المؤثر التام الأزلي يجب أن يقارنه أثره امتنع حدوث شيء من الحوادث عن ذلك المؤثر التام الأزلي ، سواء جعل ذلك شرطاً في حدوث غيره أو لم يجعل ، ومتى امتنع حدوث حادث عنه كان حدوث ما يدعونه من الاستعدادات والشرائط مفقراً إلى سبب تام ، فيلزم وجود علل ومعلولات لا تنتهي دفعة ، كما ذكره الرازي . وهذا من جيد كلامه .

وأما الجواب الذي أجاب به الأرموي ، وذكر أنه باهر : فهو منقول من كلام الرازي في المطالب العالية وغيرها ، وهو منقوض بهذه المعارضة ، مع أنه جواب بعضه موافق لقول أهل الملل ، وبعضه موافق لقول الفلاسفة الدهرية ؛ فإنه مبني على إثبات العقول والنفوس ، وأنها ليست أجساماً ، وكونها قديمة أزلية لازمة لذات الله تعالى . وهذه الأقوال ليست من أقوال أهل الملل ، بل هي أقوال باطلة كما قد بسط في غير هذا الموضع ، وبين أن ما يدعونه من المجردات إنما ثبوتها في الأذهان ، لا في الأعيان .

وإنما أجاب الأرموي بهذا الجواب لأن هؤلاء المتأخرين - كالشهرستاني والرازي والآمدي - زعموا أن ما ادعاه هؤلاء المتفلسفة من إثبات عقول ونفوس مجردة لا دليل للمتكلمين على نفيه ، وأن دليلهم على حدوث الأجسام لا يتضمن الدلالة على حدوث هذه المجردات .

وهذا قول باطل ، بل أنتم الكلام صرحوا بأن انتفاء هذه المجردات وبطلان دعوى وجود ممكن ليس جسماً ولا قائماً بجسم : مما يعلم انتفاؤه بضرورة العقل ، كما ذكر ذلك الأستاذ أبو المعالي وغيره ، بل قال طوائف من أهل النظر : إن الموجود منحصر في هذين النوعين ، وإن ذلك معلوم بضرورة العقل . وقد بسط الكلام على ذلك في غير هذا الموضع .

والمقصود هنا : أن هذا الجواب الذي ذكره الأرموي مبني على هذا الأصل ومضمونه : أن الرب تعالى موجب بالذات للعقول والنفوس الأزلية اللازمة لذاته ،

لا فاعل لها بمشيئته وقدرته ، وهم يفسرون العقول بالملائكة ، فتكون الملائكة قديمة أزلية ، متولدة عن الله تعالى ، لازمة لذاته . وهذا شر من قول القائلين بأن الملائكة بنات الله ، وهذا موافقة للدهرية على العلة والمعلول ، لكن النزاع بينهم في حدوث العالم الجسماني ، لكنه يبطل في الجملة احتجاجهم على أن السموات قديمة أزلية ، فهو قطع لنصف شرم .

وهذا الجواب مبني أيضا على جواز التسلسل في الحوادث التي هي آثار ، والقول بجواز حوادث لا أول لها ، وهذا أحد قولي النظار ، وهو اختيار الأرموى ، وبه اعترض على الرازي في غير موضع . وبه اعترض الأرموى على جواب الرازي عن حجة التأثير التي مبناها على أن التأثير الذي يدخل فيه الخلق والإبداع : هل هو أمر وجودي ، أو أمر عدي ؟ وهل الخلق هو الخلق ، أو غير الخلق ؟ وفيها قولان مشهوران للناس ، والجمهور على أن الخلق ليس هو الخلق ، وهو قول أكثر العلماء من أصحاب أبي حنيفة والشافعي ومالك وأحمد ، وقول أكثر أهل الكلام ، مثل طوائف من المعتزلة والمرجئة والشيعة ، وهو قول السكرامية وغيرهم ، وهو مذهب الصوفية ذكره صاحب « التعرف » ، في مذاهب التصوف « المعروف بالكلايازي ، وهو قول أكثر قدماء الفلاسفة وطائفة من متأخريهم . وطائفة قالت : الخلق هو الخلق ، وهو قول كثير من المعتزلة ، وقول الكلالية كالأشعرى وأصحابه ومن وافقهم من أصحاب الشافعي وأحمد ومالك وغيرهم .

والمقصود هنا : أنهم لما احتجوا على قدم العالم بأن كون الواجب مؤثرا في العالم غير ذاتيهما ، لإمكان تعقلهما مع الذهول عنه ، ولأن كونه مؤثرا معلوم دون حقيقته ، ولأن المؤثرية نسبة بينهما ؛ فهي متأخرة ومغايرة ، قال : وليس التأثير أمراً سلبياً ، لأنه نقيض قولنا « ليس بمؤثر » فذلك الوجودي إن كان حادثاً افتقر إلى مؤثر ، وكانت مؤثرية زائدة ، ولزم التسلسل ؛ وإن كان قديماً . وهو صفة إضافية لا يعقل تحققها مع المضافين . فيلزم قدمهما .

أجاب الرازي : بأن المؤثرية ليست صفة ثبوتية زائدة على الذات ،
وإلا كانت مفتقرة إلى المؤثر ، فتكون مؤثرية زائدة ، ويسلسل .

قلت : وهذا الجواب هو على قول من يقول : إن الخلق هو الخلق ، وإنه
ليس الفعل والإبداع والخلق إلا مجرد وقوع المفعول المنفصل عنه من غير زيادة
أمر وجودي أصلا .

فقال الأرموي : ولقائل أن يقول : التسلسل ههنا واقع في الآثار ، لأن المؤثرية
صفة إضافية يتوقف تعقلها على المؤثر والأثر ، فتكون متأخرة على الأثر ،
فاقتضت مؤثرية أخرى بعد الأثر ، حتى يكون بعد كل مؤثرية مؤثرية .
قال : والمنكر هو التسلسل في الماثورات .

قال : بل الجواب عنه : أن الصفة الإضافية العارضة للشيء بالنسبة إلى غيره
لا تتوقف إلا على وجود معروضها ؛ فإن التقدم صفة إضافية عارضة للشيء بالنسبة
إلى التأخر عنه ، ولو بأزمنة كثيرة ، مع امتناع حصول المتقدم مع المتأخر .

قلت : وقول الأرموي « لقائل أن يقول : التسلسل ههنا واقع في الآثار
لأن المؤثرية صفة إضافية يتوقف تعقلها على المؤثر والأثر ، فتكون متأخرة عن
الأثر ، فاقتضت مؤثرية أخرى بعد الأثر حتى يكون بعد كل مؤثرية مؤثرية »
يُعارض عليه : بأن هذا يناقض قوله بعد هذا « بل الجواب عنه : أن الصفة
الإضافية العارضة للشيء بالنسبة إلى غيره لا تتوقف إلا على وجود معروضها »
فإنه إن كان هذا القول صحيحا لم يلزم من تحقق المؤثرية وجود المؤثر والأثر جميعا
في زمان واحد ، بل يجوز تأخر الأثر عن المؤثر ، وإن كانت الصفة العارضة
للشيء لا تتوقف ، بل يكفي فيها تحقق المؤثرية فقط .

ولكنه يجيب عن هذا بأن مقصودي أن أُلزم غيبي إذا قال « تتوقف
المؤثرية على المؤثر والأثر » بأن هذا نسلسل في الآثار ، لا في الماثورات ، وهذا
إلزام صحيح .

لكن يقال له : كان من تمام هذا الإلزام أن نقول : المؤثرية إذا كانت عندكم صفة إضافية يتوقف تعقلها على المؤثر ، والأثر كانت مستلزمة لوجود الأثر ؛ فإن كونه مؤثراً بدون الأثر ممتنع ، وحينئذ فمعلوم أن الأثر يكون عقب التأثير الذي هو المؤثرية ، فإنه إذا خلق وجد المخلوق ، وإذا أثر في غيره حصل الأثر ، فالأثر يكون عقب التأثير ، وهو جعل المؤثرية متأخرة عن الأثر . وليس الأمر كذلك ، بل هي متقدمة على الأثر ، أو مقارنة له عند بعضهم ، ولم يقل أحد من العقلاء : إن المؤثرية متأخرة عن الأثر ، بل قال بعضهم : إن الأثر متأخر منفصل عنها ، وقال بعضهم : هو مقارن لها ، وقال بعضهم : هو متصل بها ، لا منفصل عنها ، ولا مقارن لها ، وهذا أصح الأقوال .

ولكن على التقديرين : تكون المؤثرية حادثة بحدوث تمامها ، فيلزم أن يكون لها مؤثرية ، وتكون المؤثرية الثانية عقب المؤثرية الأولى . وهذا مستقيم لا محذور فيه ؛ فتكون المؤثرية الأولى أوجبت كونه مؤثراً في الأثر المنفصل عنه ، وكونه مؤثراً في ذلك الأثر أوجب ذلك الأثر .

وهذا على قول الجمهور الذين يقولون : الموجب يحصل عقب الموجب التام ، والأثر يحصل عقب المؤثر التام ، والمفعول يحصل عقب كمال الفاعلية ، والمعلول يحصل عقب كمال العلية .

وأما من جعل الأثر مقارناً للمؤثر في الزمان - كما تقوله طائفة من المتفلسفة ومن وافقهم - فهو لا يلزم قولهم لوازم تبطله ؛ فإنه يلزم عند وجود المؤثرية التامة : أن يكون لها مؤثرية تامة ، ومع المؤثرية التامة : أن يكون لها مؤثرية تامة ، وهم جراً ، وهذا التسلسل في تمام المؤثرية ، وهو من جنس التسلسل في المؤثرات لافي الآثار ؛ فإن التسلسل في الآثار هو أن يكون أثر بعد أثر ، والتسلسل في المؤثرات أن يكون للمؤثر مؤثر معه لا يكون حال عدم المؤثر ؛ فإن الشيء لا يفعل في حال عدمه ، وإنما يفعل في حال وجوده ؛ فعند وجود التأثير لا بد

من وجود المؤثر ، فإن المؤثر التام لا يكون حال عدم التأثير ، بل لا يكون إلا مع وجوده ، لكن نفس تأثيره يستعقب الأثر ؛ فإن جعل تمام المؤثرية مقارناً للأثر كان من جنس التسلسل في المؤثرات ، لا في الآثار .

وقد يقول القائل : هذا الذي أراده الرازي بقوله « إن المؤثرية ليست صفة ثبوتية زائدة على الذات ، وإلا كانت مقتصرة إلى المؤثر ، فتكون مؤثرية زائدة ، ويتسلسل » فإنه قد يريد التسلسل المقارن لا المتعاقب ، فإنها إذا كانت زائدة اختفرت إلى مؤثر يقارنها ، كما يقوله من يقوله من المتفلسفة والمتكلمين . والرازي قد يقول بهذا ؛ وحينئذ فهذا التسلسل باطل باتفاق العقلاء فيقول القائل : هذا هو الإلزام الذي ألزم به الرازي الفلاسفة ، حيث قال : والجواب أن هذا يقتضي دوام المعلول الأول ، لوجوب دوام واجب الوجود ، ودوام الثاني لدوام الأول ، وهلم جراً ، وإنه ينفي الحوادث أصلاً .

قال : فإن قلت : واجب الوجود عام الفيض ، يتوقف حدوث الأثر عنه على استعدادات القوابل ، فكل حادث مسبوق بآخر لا إلى أول .

قلت : حدوث العرض المعين لا بد له من سبب ، فذلك السبب إن كان حادثاً عاد الكلام في سبب حدوثه ، ويلزم وجود أسباب ومسببات لانهاية لها دفعةً ، وهو محال ، وإن كان قديماً لم يلزم من قدم المؤثر قدم الأثر ، فكذلك في كلية العالم .

فيقال : هذا الكلام الذي ذكره الرازي جيد مستقيم ، وهو إلزامهم الحوادث المشهودة التي قد يغير عنها بالحوادث اليومية ، فإنه لا بد لها من مؤثر تام ، فإن كان قديماً أمكن وجود الحادث عن القديم ، وبطل قولهم . وإن كان حادثاً فلا بد على قولهم أن يكون حادثاً مع حدوث الأثر ، لا قبله ، لأنهم قد قرروا أن المؤثر التام يجب أن يكون أثره معه في الزمان لا يتأخر عنه ؛ فعلى قولهم هذا : يجب أن يكون المؤثر التام معه أثره ، والأثر معه مؤثره ، لا يتقدم زمان

أحدهما على زمان الآخر ؛ وحينئذ فالحادث المعين يجب أن يكون مؤثره معه حادثاً ، ويكون مؤثر ذلك المؤثر معه حادثاً ، فيلزم وجود أسباب ومسببات هي علل ومعلولات لا نهاية لها في زمن واحد ، وهذا معلوم الفساد بضرورة العقل ، وقد اتفق العقلاء على امتناعه .

واعترض الأرموى عليه ساقط حينئذ .

فإن ملخص قوله : إن اللازم حدوث المؤثر أو حدوث بعض شرائطه ، وهم يجوزون حدوث الشرائط والمعدات على سبيل التعاقب .

فيقال لهم : هم يجوزون أن يكون بعد كل حادث حادث ، فيقولون : حدوث الحادث الأول شرط حدوث الحادث الثاني ، والشرط موجود قبل المشروط ، ولكن هذا يناقض قولهم : إن العلة التامة تستلزم أن يكون معلولها معها في الزمان ، وإن المعلول يجب أن يكون موجوداً مع تمام العلة لا يتأخر عن ذلك ؛ فإن موجب هذا أنه إذا حصل شرط تمام العلة حصل معه المعلول لا يتأخر عنه ، وكلما حدث حادث كان الشرط الحادث الذي به تمت عليه العلة حادثاً معه لا قبله ، ثم ذلك الحادث أيضاً يحدث الشرط الذي هو تمام علته معه لا قبله ، وهلم جراً ، فيلزم تسلسل تمام العلل في آن واحد ، وهو أن تمام علة هذا الحادث حدث في هذا الوقت ، وتتمام علة هذا التمام حدث في هذا الوقت ، وهلم جراً ، والتسلسل ممتنع في العلة ، وفي تمام العلة ، فكما لا يجوز أن يكون للعلة علة وللعلة علة إلى غير غاية ، فلا يجوز أن يكون لتتمام العلة علة ولتتمام العلة علة إلى غير غاية ، والتسلسل في العلل وفي تمامها متفق على امتناعه بين العقلاء معلوم فساد بضرورة العقل ، سواء قيل : إن المعلول يقارن العلة في الزمان ، أو قيل : إنه يستعقب العلة .

ولكن هؤلاء لا يتم قولهم بقدم شيء من العالم إلا إذا كان المعلول مقارناً للعلة التامة لا يتأخر عنها ؛ وحينئذ فيلزم أن يكون كل حادث من الحوادث تمام

علته حادث معه ، وتعام علة ذلك التمام حادث معه ، وهلم جرأ ، فيلزم وجود حوادث لا نهاية لها في آن واحد ليست متعاقبة . وهذا مما يسلمون أنه ممتنع ، ويعلم بضرورة العقل أنه ممتنع ، وهو يشبه قول أهل المعاني وأصحاب معمر^(١) . وإذا كان هذا لازما لقولهم ، لا يحيد لهم عنه : لزم أحد أمرين : إما بطلان حججهم ، وإما القول بأنه لا يحدث في العالم شيء . والثاني باطل بالشاهدة ، فتعين بطلان حججهم .

فتبين أن الذي ألزمهم إياه أبو عبد الله الرازي لازم لا يحيد عنه ، وأن الأرموى لم يفهم حقيقة الإلزام ، فاعترض عليه بما لا يقدر فيه .

ولكن منار الغلط والاشتباه هنا : أن لفظ التسلسل إذا لم يرد به التسلسل في نفس الفعل فإنه يراد به التسلسل في الأثر ، بمعنى : أنه يحدث شيء بعد شيء ، ويراد به التسلسل في تمام كون الفاعل فاعلا ، وهذا عند من يقول « إن المؤثر التام وأثره مقترنان في الزمان » كما يقوله هؤلاء الدهرية ، فيقتضي أن يكون ما يحدث من تمام المؤثر مقارنا للأثر لا يتقدم عليه ، فتبين به فساد حججهم .

وأما من قال « إن الأثر إنما يحصل عقب تمام المؤثر » فيمكنه أن يقول بما ذكره الأرموى ، وهو أن كونه مؤثرا في الأثر المعين يكون مشروطا بحادث يحدث يكون الأثر عقبه ، ولا يكون الأثر مقارنا له .

ولكن هذا يبطل قولهم بقدم شيء من العالم ، ويوافق أصل أئمة السنة وأهل الحديث الذين يقولون : لم يزل متكلما إذا شاء .

فإنه على قول هؤلاء ، يقال : فعلم لما يحدث من الحوادث مشروط بحادث حادث به تتم مؤثرية المؤثر ، ولكن عقب حدوث ذلك التمام يحدث ذلك

(١) هو معمر بن عباد السلمي من شيوخ المعتزلة . قال البغدادي « في الفرق بين الفرق صفحة ٨٠ » وكفر الجبائي النظام في قوله بالطبائع . وله في ذلك كتاب عليه وعلى معمر في الطبائع .

الحادث ، وعلى هذا فيستنتج أن يكون في العالم شيء أزلي ، إذ الأزلي لا يكون إلا مع تمام مؤثره ، ومقارنة الأثر للمؤثر زماناً ممتعة .

وحينئذ فإذا قيل : هو نفسه كاف في إبداع ما ابتدعه ، لا يتوقف فعله على شرط .

قيل : نعم كل ما يفعله لا يتوقف على غيره ، بل فعله لكل مفعول حادث يتوقف على فعل يقوم بذاته يكون المفعول عقبه ، وذلك الفعل أيضاً مشروط بأثر حادث قبله .

فقد تبين أن هذه العقولات التي اضطرب فيها أكابر النظار ، وهي عندهم أصول العلم الإلهي ، إذا حققت غاية التحقيق : تبين أنها موافقة لما قاله أئمة السنة والحديث العارفون بما جاءت به الرسل ، وتبين أن خلاصة المعقول خادمة ومعينة وشاهدة لما جاء به الرسول صلى الله عليه وسلم .

قلت : المقصود هنا أن الأرموى ضعف الجواب بأن التسلسل المنكر هو تسلسل المؤثرات التي هي العلل ، وأما تسلسل الآثار فليس بمنكر ، وإذا كانت المؤثرية مسبوقة بمؤثرية لم يلزم إلا التسلسل في الآثار .

وقوله « إن هذا يقتضي التسلسل في الآثار لا في المؤثرات » كلام صحيح على قول من يقول « إن الأثر لا يجب أن يقارن المؤثر في زمان بل يتعقبه » لأن المؤثرية المسبوقة بمؤثرية إنما حدث بالأولى كونها مؤثرة ، لا نفس المؤثر . والفرق بين نفس المؤثر ونفس تأثيره هو الفرق بين الفاعل وفعله ، والمبدع وإبداعه ، والمقتضى واقتضائه ، والموجب وإيجابه ، وهو كالفرق بين الضارب وضربه ، والعاذل وعذله ، والمحسن وإحسانه ، وهو فرق ظاهر .

لكن احتجاجه بأن المؤثرية إذا كانت صفة إضافية يتوقف تحققها على المؤثر والآثر جاز أن تكون متقدمة على الأثر ، كما لم أن تكون متأخرة عن الأثر : ليس بمستقيم . فإن كون الشيء مؤثراً في غيره لا يكون متأخراً عن أثره ،

بل إما أن يكون مقارناله ، أو سابقا عليه ، وإلا فوجود الأثر قبل التأثير ممنوع ، ولا يحتاج إلى هذا التقدير ، فإن كون التسلسل ههنا واقعا في الآثار : أبين من أن يدل عليه بدليل صحيح من هذا الجنس ، فضلا عن أن يدل عليه بهذا الدليل . والجواب الذي ذكره - من أن الصفة العارضة للشيء بالنسبة إلى غيره لا تتوقف إلا على وجود معروضها - هو جواب من يقول بأن التأثير قديم ، والأثر حادث .

وهذا قول من يثبت لله تعالى صفة التخليق والتكوين في الأزل ، وإن كان المخلوق حادثا .

وهو قول طوائف من أصحاب أبي حنيفة والشافعي وأحمد وأهل الكلام والصوفية . وهو مبني على أن الخلق غير المخلوق . وهذا قول أكثر الطوائف ، لكن منهم من صرح بأن الخلق قديم والمخلوق حادث ، ومنهم من صرح بتجدد الأفعال ، ومنهم من لا يعرف مذهبه في ذلك .

فالذي ذكره البغوي عن أهل السنة : إثبات صفة الخلق لله تعالى ، وأنه لم يزل خالقا ، وكذلك ذكر أبو بكر السكلاي في كتاب « التعرف » لمذهب التصوف « أنه مذهب الصوفية ، وكذلك ذكره الطحاوي وسائر أصحاب أبي حنيفة ، وهو قول جمهور أصحاب أحمد ، كأبي إسحاق بن شافلا ، وأبي عبد الله بن حامد ، والقاضي أبي يعلى وغيرهم ، وكذلك ذكره غير واحد من المالكية ، وذكر أنه قول أهل السنة والجماعة ، ومن هؤلاء من صرح بمعنى الحركة لا بلفظها . وهؤلاء الذين يقولون بإثبات تأثير قديم هو الخلق والإبداع مع حدوث الأثر يجعلون ذلك بمنزلة وجود الإرادة القديمة مع حدوث المراد ، كما يقول بذلك السكلاي وغيرهم من الصفاية .

جواب أبي الثناء الأرموي موافق لقول هؤلاء الطوائف ، وهو قوله « صفة المعارضة للشيء لا تتوقف إلا على وجود معروضها » كما أن الإرادة القديمة

لا تتوقف إلى على وجود المرید دون المراد عند من يقول بذلك ، وكذلك القدرة المتعلقة بالمستقبلات تتوقف على وجود القادر ، دون المقدور ، فكذلك قولهم في الخلق الذي هو الفعل وهو التأثير .

ولكن هذا الجواب بمنزلة جواب من يقول : إن الحوادث توجد بإرادة قديمة ، والمنازعون لهم الزموم بأن هذا ترجيح بلا مرجح ، كما تقدم .

فهؤلاء يعترضون على جواب الأرموي ، وهؤلاء يعترضون عليه بأنه عند وجود الأثر الحادث : إما أن يتجدد تمام التأثير ، وإما أن لا يتجدد ، فإن تجدد شيء لزم التسلسل كما تقدم ، وإن لم يتجدد لزم حدوث الحادث بدون سبب حادث ، وقد تقدم إبطاله بأن المؤثر التام لا يتخلف عنه أثره .

وكان الأرموي يمكنه أن يجيب - على أصله - بأن حدوث الأجسام موقوف على حدوث التصورات المتعاقبة في العقل أو النفس ، كما أجاب به عن الحجة الأولى .

قلت : المقصود هنا أن يعرف أن نهاية ما ذكره هؤلاء في جواب الدهرية عن المعضلة الزباء والداهية الدهياء ، وما يخفى على العاقل الفاضل ما في هذه الأجوبة .

ونحن والله الحمد قد بينا الجواب عن جميع حجج الفلاسفة في غير هذا الموضع وبسطنا الكلام في ذلك ، وبيننا كيف فساد استدلالهم من وجوه كثيرة ، وكيف تتمكن كل طائفة من المسلمين من قطعهم بجواب مركب من قولهم وقول طائفة أخرى من المسلمين ، حتى إذا احتاجوا إلى موافقة الدهرية على قدم الأفلاك ، وأن الله لم يخلق السموات والأرض في ستة أيام ونحو ذلك مما فيه تكذيب للرسول صلى الله عليه وسلم ، أو إلى موافقة طائفة أخرى من طوائف المسلمين على بعض أقوالهم التي ليس فيها تكذيب للرسول ، بل ولا مخالفة لصريح العقل : كان موافقتهم لطائفة من طوائف المسلمين على ما لا يكذبون به

الرسول ولا يخالفون به المعقول : أولى بهم من موافقة الدهرية على ما فيه تكذيب
للرسول ومخالفة لصرح العقل . وهذا مما يتبين به أنه ليس في العقل الصريح
ما يخالف النصوص الثابتة عن الأنبياء صلوات الله وسلامه عليهم . وهو المقصود
في هذا المقام .

مثال الأجوبة التي يحجب بها هؤلاء الفلاسفة ، أن يقال :

حجتكم الأولى على قدم العالم مبنية على مقدمتين :

إحداها : أن الممكن لا بد له من مرجع تام ، وامتناع التسلسل . ولفظ
« التسلسل » فيه إجمال قد تقدم الكلام عليه . فلفظ التسلسل هنا :
هو توقف جنس الحادث على حادث ، وهذا متفق على امتناعه ، و « التسلسل »
في غير هذا الموضع يراد به التسلسل في الفاعلين وفي الآثار ، والتسلسل في تمام
الفاعلين هو من التسلسل في الفاعلين .

فيقال لكم : التسلسل الممتنع هو التسلسل في العلة ، وفي تمامها . وأما
التسلسل في الشروط أو الآثار : ففيه قولان للمسلمين ، وأنتم قائلون بجوازه .
فنقول : إما أن يكون هذا التسلسل جائزاً أو ممتنعاً ؛ فإن كان ممتنعاً امتنع
تسلسل الحوادث ، ولزم أن يكون لها أول ، وبطل قولكم بحوادث لا أول لها ،
وامتنع كون حركات الأماك أزلية ، وهذا يبطل قولكم .

ثم نقول : العالم لو كان أزلياً فإما أن يكون لا يزال مشتملاً على حوادث ،
سواء قيل : إنها حادثة في جسم أو عقل ، أو يقال : بل كان في الأزل ليس فيه
حادث ، كما يقال : إنه كان جسماً ساكناً ؛ فإن كان الأول لزم تسلسل الحوادث ،
ونحن نتكلم على تقدير امتناع تسلسلها ، فيبطل هذا التقدير ، وإن كانت الحوادث
حدثت فيه بعد أن لم تكن لزم جواز صدور الحوادث عن قديم لم يتغير ، وهذا
يبطل حجتكم ، ويوجب جواز حدوث الحوادث بلا حدوث سبب .

وإن قلتم « إن التسلسل في الآثار جائز » وهو قولكم ، بطل استدلالكم

بهذه الحجة على قدم شيء من العالم ؛ فإنها لا تدل على قدم شيء بعينه من العالم ، وإنما تدل على وجوب دوام كون الرب فاعلاً .

فيقال لكم حينئذ : لم لا يجوز أن تكون الأفلاك ، أو كل ما يقدر موجوداً في العالم ، أو كل ما يحدثه الله : موقوفاً على حادث بعد حادث ، ويكون مجموع العالم الموجود الآن كالشخص الواحد من الأشخاص الحادثة ؟ .

فتبين أن احتجاجكم على مطلوبكم باطل ، سواء كان تسلسل الحوادث جائزاً أو لم يكن ، بل إذا لم يكن جائزاً بطلت الحجة ، وبطل المذهب المعروف عنكم ، وهو أن حركات الأفلاك أزلية ؛ فإن هذا إما يصح إذا كان تسلسل الحوادث جائزاً ؛ فإذا كان تسلسلها ممتنعاً لزم أن يكون لحركة الفلك أول ، وإن كان تسلسل الحوادث جائزاً ؛ لم يكن في ذلك دلالة على قدم شيء من العالم ؛ لجواز أن يكون حدوث الأفلاك موقوفاً على حوادث قبله ، وهم جرا .
فإن قلتم : هذا يستلزم قيام الحوادث المتسلسلة بالقديم .

كان الجواب من وجوه :

أحدها : أن هذا قولكم ، وليس هذا ممتنعاً عنكم ، فإن الفلك قديم أزلي عنكم ، مع أنه جسم تقوم به الحوادث .

الثاني : أنه يجوز أن تكون تلك الحوادث - إذا امتنع قياسها بواجب الوجود - قائمة بمحدث بعد محدث ، فإن كان صدور هذه الحوادث المتسلسلة عن الواجب القديم ممكناً بطلت حجبتكم ، وإن كان ممتنعاً بطل مذهبكم وحجبتكم أيضاً ؛ فإن قولكم : إن الحوادث الفلسفية للتسلسلة صادرة عن قديم أزلي .

الثالث : أنكم تكلم على تقدير إمكان تسلسل الحوادث . وعلى هذا التقدير فلا بد من التزام أحد أمرين : إما قيام الحوادث بالواجب ، وإما تسلسل الحوادث عنه بدون قيام حادث به .

الرابع : أن يقال : قيام الحوادث بالقديم : إما أن يكون ممتنعاً ، وإما أن

يكون ممكناً ، فإن كان ممتمناً لزم حدوث الأفلاك ، وهو المطلوب ، وإن كان جائزاً بطلت هذه الحجة .

الخامس : أن من قال من أهل الكلام « بأن القديم لا تحله الحوادث » إنما قاله لأن تسلسل الحوادث في المحل يستلزم حدوثه عندهم ، فإن كان قولهم هذا صحيحاً : لزم حدوث الأفلاك والنفوس وكل ما يقوم به حوادث متسلسلة ، وهو يستلزم بطلان حجبتكم ؛ لأنه حينئذ يمكن صدور العالم المحدث عن القديم ، بل هذا يبطل مذهبكم ، لأنه إذا كان ما قام به الحوادث حادثاً امتنع قيام الحوادث بالقديم ، سواء كان واجباً أو ممكناً . بل إذا كان تسلسل الحوادث ممتمناً لزم حدوث ما يذكرونه من العقول وغيرها .

وإن لم يقم به حادث ، فإنه على هذا التقدير : يجب أن يكون للحوادث أول ، فإذا كان للنفوس أول : وجب أن يكون للعقول أول ؛ لأن وجود العقول يستلزم وجود النفوس ، فيمتنع كالمكس ، وحينئذ فلا يكون في العالم شيء قديم قام به حادث ، بل لا يكون في العالم قديم ، وإن لم تقم به الحوادث ، بل إما أن يقال : حدثت فيه الحوادث بعد أن لم تكن ، أو ما زال يحدث شيء بعد شيء ، والأول يستلزم حدوث الحادث بلا سبب حادث . وهذا باطل ، كما ذكرتموه في الحجة ؛ لأنه يستلزم الترجيح بلا مرجح ، والثاني : يمتنع أن يكون في الممكنات شيء قديم ، وهو نقيض مذهبكم .

فإذا قالوا « نحن ما أحلنا قيام الحوادث بالواجب لكون القديم لا تحله الحوادث ؛ فإن ذلك جائز عندنا ، بل لأنه لا تقوم به الصفات » .

قيل لهم : حينئذ سهلت القضية ، فإن جاهل أهل الملل من المسلمين وغيرهم بل وجهور الفلاسفة يخالفونكم في هذا الأصل ، وقولكم في نفي الصفات أضعف بكثير من قول من قال « القديم لا تحله الحوادث » ولهذا كان كثير من المسلمين - كالكلابية ومن وافقهم - يقولون بإثبات الصفات للواجب ، دون قيام الحوادث

به ، فإذا لم يكن لكم حجة على نفي قيام الحوادث به إلا ما هو حجة لكم على نفي الصفات كانت الأدلة الدالة على بطلان قولكم كثيرة جداً ، وتبين حينئذ فساد قولكم بنفي الصفات ، وجعل المعاني المتعددة شيئاً واحداً ، وأن قولكم « إن العاشق والمعشوق والعشق ، والعاقل والمعتول والعقل : شيء واحد ، وإن العالم هو العلم والقدرة هي الإرادة » من أفسد الأقوال ، كما قد بين فيما تقدم لما نبهنا على تلبسكم على المسلمين ، وتكلمنا على ما نسمونه تركيباً ، ونظفون به الصفات ، وبيننا أنه ليس تركيباً في الحقيقة ، وإن كان في اصطلاحكم يسمى تركيباً ، وأنه - بتقدير موافقتكم على اصطلاحكم الفاسد - لا حجة لكم على نفيه ، وهكذا يجابون عن حجة التأثير .

وقولهم « إن كان التأثير قديماً لزم قدم الأثر ، وإن كان محدثاً ، فإن كان المحدث جنس التأثير ، وفيل يجوز ذلك ، كان للحوادث ابتداء ، وبطل مذهبكم . وإن قيل بامتناعه وهو أنه لا يحدث شيء ما حتى يحدث شيء ، فهذا ممنوع بالنقد العقلاء . وقد يسمى تسلسلاً ودوراً ، وإن كان المحدث التأثير في شيء معين بعد حدوث معين قبله لزم التسلسل وقيام الحوادث بالقديم » .

فإنه يقال لهم : إما أن يكون التأثير أمراً وجودياً ، وإما أن لا يكون وجودياً ؛ فإن لم يكن وجودياً بطلت الحجة ، وهو جواب الرازي ، وهو جواب من يقول : الخلق نفس المخلوق ، وإن كان وجودياً ، فلما أن يكون قائماً بذات المؤثر أو بغيره ، فإن كان قائماً بذاته لزم جواز قيام الأمور الوجودية بواجب الوجود ، وهذا قول مثبتة الصفات ، وعلى هذا التقدير فالتسلسل في الآثار والشروط ، إن كان ممكناً بطلت هذه الحجة ، وأمكن تسلسل التأثيرات القائمة بالقديم ، وإن كان متمسكاً لزم جواز حدوث الحوادث عن تأثير قديم ، فتبطل حجبتكم .

وإن كان التأثير - أو تمامه - قائماً بغيره لزم جواز التسلسل في الشروط ،
وأن يكون ممكناً ، وإذا كان ممكناً أمكن تسلسل التأثير ، فبطلت الحجة .
وذلك لأن التقدير أن تمام التأثير قائم بغير المؤثر ، وعلى هذا التقدير فإن لم
يكن التسلسل ممكناً كان هناك تأثير قديم بغير ذات الله تعالى ، وهذا باطل لم
يقبل به أحد ، وإن قدر إمكانه أمكن حدوث الأفلاك عنه ، وهو المطلوب .
ومما يجابون به عن حجة التأثير ، أن يقال أيضاً : التسلسل في الآثار إن كان
ممكناً بطلت الحجة ؛ لإمكان حدوث الأفلاك عن تأثير مسبق بتأثير آخر ، وإن
كان ممتنعاً لزم إما حدوث الحوادث عن تأثير قديم أو كون التأثير عديمياً ، وعلى
التقديرين يبطل قولكم .

وذلك لأن الحوادث مشهودة لا بد لها من إحداث محدث ، وذلك الإحداث
هو التأثير ، فإن كان عديمياً بطلت الحجة ، وإن كان موجوداً ، فإن كان قديماً
لزم حدوث الحوادث عن تأثير قديم ، فتبطل الحجة ، وإن كان التأثير محدثاً
- والتقدير أن التسلسل ممتنع - فيلزم أن يكون حدث بتأثير محدث ؛ فتبطل
الحجة أيضاً . وهذا جواب لا يخلص لهم عنه ، به ينقطع شبههم .

وأما أن يجابوا بقول يخالف فيه أكثر العقلاء من المسلمين وغيرهم ، ويجعل
خلق الله عز وجل للسموات والأرض مبنياً على مثل هذا القول الذي هو جواب
للمعارضة : فهذا لا يرضى به ذو عقل ولا ذو دين .

بل يجب أن يعلم أن الأمور المعلومة من دين المسلمين لا بد أن يكون الجواب
عما يعارضها جواباً قاطعاً لا شبهة فيه ، بخلاف ما يسلكه من يسلكه من أهل
الكلام الذين يزعمون أنهم يبينون العقل واليقين بالأدلة والبراهين ، وإنما يستفيد
الناظر في كلامهم كثرة الشكوك والشبهات ، وهم في أنفسهم عند شك شبهة فيما
يقولون : إنه برهان قاطع [ولهذا يقول أحدهم في هذا الموضع : إنه برهان قاطع]
وفي موضع آخر يُقصد ذلك البرهان .

والذين يعارضون الثابت في الكتاب والسنة بما يزعمون أنه من العقليات
القاطعة إنما يعارضونه بمثل هذه الحجج الداحضة .

فكل من لم يناظر أهل الإلحاد والبدع مناظرة تقطع دابرهم لم يكن أعطى
الإسلام حقه ، ولا وفى بموجب العلم والإيمان ، ولا حصل بكلامه شفاء الصدور
وطمأنينة النفوس ، ولا أفاد كلامه العلم واليقين .

ولولا أنا قد بسطنا الكلام على هذه الأمور في غير هذا الموضع - وهذا موضع
تنبيه وإشارة ، لا موضع بسط - لسكننا بسط الكلام في ذلك ، ولكن نبهنا
على ذلك .

وملخص ذلك في حجة التأثير الذي يُسمى الخلق والإبداع ، والتكوين
والإنجاب ، والافتضاء ، والعينية ، والمؤثرية ، ونحو ذلك - أن يقال : التأثير في
الحوادث : إما أن يكون وجوديا أو عدميا ، وإذا كان وجوديا : فإما أن يكون
قديما أو حادثا ، وعلى كل تقدير فحجة الفلاسفة باطلة .

أما إن كان عدميا فظاهر ، لأنه لا يستلزم حينئذ قدم الأثر ؛ إذ العدم
لا يستلزم شيئا موجودا ، وأنه إذا جاز أن يفعل الفاعل المحدثات بعد أن لم يفعلها
من غير تأثير وجودي أمكن حدوث العالم بلا تأثير وجودي كما هو قول الأشعرية
ومن وافقهم من أصحاب مالك والشافعي وأحمد وكثير من المعتزلة .

وإن كان وجوديا فإما أن يكون قديما أو محدثا ؛ فإن كان التأثير قديما فإما
أن يقال بوجود كون الأثر متصلا بالتأثير ، والمسكون متصلا بالتكوين ، وإما
أن لا يقال بوجود ذلك ، وإما أن يقال بوجود المقارنة ، وإما أن يقال
بإمكان انفصال الأثر عن التأثير .

فإن قيل بوجود ذلك فمعلوم حينئذ بالضرورة أن في العالم حوادث ، فيمتنع
أن يكون التأثير في كل منها قديما ، بل لابد من تأثيرات حادثة للأمور الحادثة .

ويمتنع حينئذ أن يكون في العالم قديم ، لأن الأثر إنما يكون عقب التأثير والقديم لا يكون مسبوقاً بغيره .

وإن قيل « إن الأثر يقارن المؤثر فيكون زمانهما واحدا » لزم أن لا يكون في العالم شيء حادث ، وهو خلاف المشاهدة .

فإذا قيل « بأن التأثير لم يزل في شيء بعد شيء » كان كل من الآثار حادثاً ، ولزم حدوث كل ما سوى الله ، وإن كان كل حادث مسبوقاً بحادث .

وإن قيل « بل يتأخر الأثر عن التأثير القديم » لزم إمكان حدوث الحوادث عن تأثير قديم ، كما هو قول كثير من أهل النظر ، وهو قول من يقول بإثبات الصفات الفعلية لله تعالى ، وهي صفة التخليق ، ويقول : إنها قديمة ، وهو قول طوائف من الفقهاء من أصحاب أبي حنيفة والشافعي وأحمد والصوفية ، وأهل الكلام وغيرهم .

وإن كان التأثير محدثاً فلا بد له من محدث ، فإن قيل يجوز حدوث الحوادث بإرادة قديمة ، أو إن القادر المختار يرجح أحد مقدورتيه على الآخر بلا مرجح : جاز أن يحدث التأثير قائماً بالمؤثر بقدرته أو بقدرته ومشيتته القديمة ، كما يجوز من يجوز وجود الخلقوات الباتنة عنه بمجرد قدرته ومشيتته القديمة ، وإن قيل « لا يمكن حدوث الحوادث إلا بسبب حادث » كان التأثير القاشم بالمؤثر محدثاً ، وإذا كان التأثير محدثاً فلا بد له من محدث ، وإحداث هذا التأثير تأثير ، وحينئذ فيكون تسلسل التأثيرات ممكناً ، وإذا كان ممكناً بطلت الحجة ، فظهر بطلانها على كل تقدير .

وصاحب الأربعمين وأمثاله من أهل الكلام إنما لم يجيبوا عنها بحجوب قاطع لأن من جملة مقدماتها أن التسلسل ممتنع ، وهم يقولون بذلك ، والحجج بها لا يقول بامتناع التسلسل ، فإن الدهرية يقولون بتسلسل الحوادث ، فإذا أجيبوا عنها بحجوب مستقيم على كل قول كان خيراً من أن يجابوا عنها بحجوب لا يقول به

إلا بعض طوائف أهل النظر ، وجمهور العقلاء يقولون : إنه معلوم الفساد بالضرورة .

وقد ذكر الرازي هذه الحجة في غير هذا الموضع ، وذكر فيها أن القول بكون التأثير أمراً وجودياً معلوم بالضرورة ، ثم أخذ يجيب عن ذلك بمنع كونها وجودية ، لئلا يلزم التسلسل .

ومن المعلوم أن المقدمات التي يقول المنازع إنها ضرورية لا يجاب عنها بأمر نظري ، بل إن كان المدعى لكونها ضرورية أهل مذهب معين يمكن أنهم تواطؤوا على ذلك القول ، وتلقاه بعضهم عن بعض ، أمكن فساد دعواهم ، وتبين أنها ليست ضرورية ، وإن كان مما تقر به الفطر والعقول من غير تواطؤ ولا موافقة من بعضهم لبعض كالموافقة التي تحصل في المقالات الموروثة ، التي تقولها الطائفة تبعاً لكبيرها ؛ لم يمكن دفع مثل هذه ؛ فإنه لو دفعت الضرورات التي يقر بها أهل الفطر والعقول من غير تواطؤ ولا نشاع لم يمكن إقامة الحجة على مبطل . وهذا هو السفسطة التي لا ينظر أهلها إلا بالنقل ، فكل من جحد القضايا الضرورية المستقرة في عقول بني آدم التي لم ينقلها بعضهم عن بعض كان سوفسطائياً ، فإذا ادعى المدعى أن التأثير أمر وجودي ، وذلك معلوم بالضرورة ، لم يقل له : بل هو عديم ، لئلا يلزم التسلسل [فإن التسلسل] في الآثار فيه قولان مشهوران لنظار المسلمين وغيرهم ، والقول بجوازه هو قول طوائف ، كطائفة من المعتزلة يسمون أصحاب المعاني من أصحاب معمر بن عباد الذين يقولون : للخلق خالق إلى مالا نهاية له ، لكن هؤلاء يشبّهون تسلسلاً في آن واحد ، وهو تسلسل في تمام التأثير ، وهو باطل ، وقول طوائف من أهل السنة والحديث كالذين يقولون : إن الحركة من لوازم الحياة ، وكل حي متحرك ، والذين يقولون : إنه لم يزل متسكماً إذا شاء ، وغير هؤلاء .

فإذا كان فيه قولان فإما أن يكون جائزاً أو يكون العلم بامتناعه نظرياً خفياً .

بل الجواب القاطع يكون بوجوه قد بسطناها في غير هذا الموضع .
منها ما ذكرناه ، وهو أن يقال : التأثير سواء كان وجوديا أو عدميا ، وسواء
كان التسلسل ممكنا أو ممتنعا ، فاحتجاجهم به على قدم العالم احتجاج باطل .
أو يقال : إن كان التسلسل في الآثار ممكنا بطلت الحجة ، لإمكان حدوثه
بتأثير حادث ، وإن لزم التسلسل ، وإن كان ممتنعا لزم حدوث الحوادث بدون
تسلسل التأثير ، وهو يبطل الحجة ، فالحجة باطلة على التقديرين ، وهذا جواب
مختصر جامع .

فإن الحجة مبناها على أنه لا بد للحوادث من تأثير وجودي ، فإن كان
محدثا لزم التسلسل ، وهو ممتنع ، وإن كان قديما لزم قدم الأثر .

فيقال له : إن كان التسلسل في الآثار ممكنا بطلت الحجة ، لإمكان حدوثه
عن تأثير حادث ، وذلك عن تأثير حادث ، وهلم جرا ، وامتناع التسلسل مقدمة
من مقدمات الدليل ، فإذا بطلت مقدمة من مقدماته بطل ، وإن كان التسلسل
ممتنعا لزم أن تكون الحوادث حدثت عن تأثير وجودي^(١) قديم ، وحينئذ فيمكن
حدوث العالم بدون تسلسل الحوادث عن تأثير قديم ، وهو المطلوب .

وإن شئت أدخلت المقدمة الأولى في التقدير أيضا كما تقدم التنبيه عليه ، حتى
يظهر الجواب على كل تقدير ، وعلى قول كل طائفة من نظار المسلمين ، إذ كان
منهم من يقول : التأثير في المحدثات وجودي قديم ، ومنهم من يقول : هو أمر
عدمي ، ومنهم من يقول بتسلسل الآثار الحادثة ، والدهري بنى حجته على أنه
لا بد من تأثير وجودي قديم ، وأنه حينئذ يلزم قدم الأثر .

فيجيب على كل تقدير ، فيقال : التأثير إن كان عدميا بطلت المقدمة الأولى
وبجاز حدوث الحوادث بدون تأثير وجودي ، وإن كان وجوديا - وتسلسل الحوادث
ممكنا - أمكن حدوثه بآثار متسلسلة ، وبطل قولك بامتناع تسلسل الآثار ، وإن
كان تسلسل الآثار ممتنعا لزم : إما التأثير القديم ، وإما التأثير الحادث بالقدرة ،

(١) في المطبوعة « حدثت من غير تأثير قديم » .

أو بالقدرة والمشيئة القديمة ، وحينئذ فالحوادث مشهودة ، فتكون صادرة عن تأثير قديم أو حادث ، وإذا جاز صدور الحوادث عن تأثير قديم أو حادث بطلت الحجة وأصل هذا الكلام أنا نشهد حدوث الحوادث ، فلا بد لها من محدث ، هو المؤثر ، وإحداثه هو التأثير ؛ فالقول في إحداث هذه الحوادث والتأثير فيها كالقول في إحداث العالم والتأثير فيه ، وهؤلاء الدهرية بنوا هذه الحجة على أنه لا بد من تأثير حادث ، فيفتقر إلى تأثير حادث ، كما بنوا الأولى على أنه لا بد من سبب حادث ، فأخذ المجتهد من مشككة واحدة ، وكلتاها مبتاهما على أن التسلسل في الآثار [منتهى] ، وعامة هؤلاء الفلاسفة يجوزون التسلسل في الآثار [القائلون بقدوم العالم ، والقائلون بحدوثه ، كما يجوزونه طوائف من أهل الملل ، أو أكثر أهل الملل .

فإذا أجبوا على التقديرين ، وفيل لهم : « إن كان التسلسل جائزا بطلت هذه الحجة وتلك ، وإن لم يكن جائزا بطلت أيضا هذه وتلك » كان هذا جوابا قاطعا ولكن لفظ « التسلسل » فيه إجمال واستنباه ، كما في لفظ « الدور » فإن الدور يراد به : الدور القبلي ، وهو ممتنع بصريح العقل واتفاق العقلاء ، ويراد به الدور المعنى الاقتراني ، وهو جائز بصريح العقل واتفاق العقلاء ، ومن أطلق امتناع الدور فراده الأول ، أو هو غلط في الإطلاق .

ولفظ « التسلسل » يراد به التسلسل في المؤثرات - وهو أن يكون للحادث فاعل وللفاعل فاعل - وهذا باطل بصريح العقل واتفاق العقلاء ، وهذا هو التسلسل الذي أمر النبي صلى الله عليه وسلم بأن يستعاذ بالله منه ، وأمر بالانتهاء عنه ، وأن يقول القائل « آمنت بالله ورسوله » كما في الصحيحين عن أبي هريرة ، قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « يأتي الشيطان أحدكم ، فيقول : من خلق كذا ؟ من خلق كذا ؟ حتى يقول له : من خلق ربك ؟ فإذا بلغ ذلك فليستعذ بالله ولينته » وفي رواية « لا يزال الناس يتساءلون ، حتى يقولوا : هذا الله خلق الخلق

فمن خلق الله ؟ قال : فيينا أنا في المسجد إذ جاءني ناس من الأعراب ، فقالوا : يا أبا هريرة هذا الله خلق الخلق فمن خلق الله ؟ قال : فأخذ حصي بكفة فرماه به ، ثم قال : قوموا ، قوموا ، صدق خليلي « وفي الصحيح أيضا عن أنس بن مالك عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : « قال الله : إن أمتك لا يزالون يسألون : ما كذا ؟ ما كذا ؟ حتى يقولوا : هذا الله خلق الخلق ، فمن خلق الله ؟ »

وهذا التسلسل في المؤثرات والفاعلين يقتضي به تسلسل آخر ، وهو التسلسل في تمام الفعل والتأثير ، وهو نوعان : تسلسل في جنس الفعل ، وتسلسل في الفعل المعين .

فالأول - مثل أن يقال : لا يفعل الفاعل شيئا أصلا حتى يفعل شيئا معينا ، أو لا يحدث شيئا حتى يحدث شيئا ، أو لا يصدر عنه شيء حتى يصدر عنه شيء ، فهذا أيضا باطل بصريح العقل واتفاق العقلاء .

وهذا هو الذي يصح أن يجعل مقدمة في دوام الفاعلية ، بأن يقال : كل الأمور المعتبرة في كونه فاعلا : إن كانت قديمة لزم قدم الفعل ، وإن حدث فيها شيء . فالقول في حدوث ذلك الحادث كالتقول في حدوث غيره ، فالأمور المعتبرة في حدوث ذلك الحادث : إن كانت قديمة لزم قدم الفعل ، وإن كانت محدثة لزم أن لا يحدث شيء من الأشياء حتى يحدث شيء .

وهذا جمع بين التقيضين ، وقد يسمى هذا دورا ، ويسمى تسلسلا ، وهذا هو الذي أجاب عنه من أجاب بالمعارضة بالحوادث المشهودة .

وجوابه أن يقال : أتعني بالأمور المعتبرة الأمور المعتبرة في جنس كونه فاعلا أم الأمور المعتبرة في فعل شيء معين ؟ أما الأول فلا يلزم من دوامها دوام فعل شيء من العالم : وأما الثاني : فيجوز أن يكون كل ما يعتبر في حدوث المعين كالفلان وغيره حادثا ، ولا يلزم من حدوث شرط الحادث المعين هذا التسلسل ، بل يلزم منه التسلسل المتعاقب في الآثار ، وهو أن يكون قبل ذلك الحادث حادث ، وقبل

ذلك الحادث حادث ، وهذا جائز عندهم وعند أئمة المسلمين ، وعلى هذا فيجوز أن يكون كل مافي العالم حادثا ، مع التزام هذا التسلسل الذي يجوزونه .
وقد يراد بالتسلسل في حدوث الحادث المعين ، أو في جنس الحوادث : أن يكون قد حدث مع الحادث تمام مؤثره ، وحدث مع حدوث تمام المؤثر المؤثر .
وهلم جرا .

وهذا أيضا باطل بصرح العقل واتفاق العقلاء ، وهو من جنس التسلسل في تمام التأثير .

فقد تبين أن التسلسل إذا أريد به أن يحدث مع كل حادث حادث يقارنه يكون تمام تأثيره مع الآخر حادث ، وهلم جرا ، فهذا ممتنع ، وهو من جنس قول مَعْمَر في المعاني للتسلسل ، وإن أريد به أن يحدث قبل كل حادث حادث وهلم جرا ، فهذا فيه قولان ، وأئمة المسلمين وأئمة الفلاسفة يجوزونه .
وكا أن التسلسل يراد به التسلسل في المؤثرات وفي تمام التأثير ، يراد به التسلسل المتعاقب شيئا بعد شيء ، ويراد به التسلسل المقارن شيئا مع شيء .

فقلنا أيضا « إن المؤثر يستلزم أثره » يراد به شيان : قد يراد به أن يكون معه في الزمان ، كما تقوله الدهرية في قدم الأفلاك ، وقد يراد به أن يكون عقبه ، فهذا هو الاستلزام المعروف عند جمهور العقلاء ، وعلى هذا فيمتنع أن يكون في العالم شيء قديم ، والناس لهم في استلزام المؤثر أثره قولان :

فمن قال « إن الحادث يحدث في الفاعل بدون سبب حادث » فإنه يقول :
المؤثر التام لا يجب أن يكون أثره معه ، بل يجوز تراخيه ، ويقول : إن القادر المختار يرجح أحده مقدوره بمجرد قدرته التي لم تزل ، أو بمجرد مشيئته التي لم تزل ، وإن لم يحدث عند وجود الحادث سبب .

والقول الثاني أن المؤثر التام يستلزم أثره ، لسكن في معنى هذا الاستلزام

قولين :

أحدهما : أن يكون معه ، بحيث يكون زمان الأثر المعين زمان المؤثر ؛ فهذا هو الذى تقوله المتفلسفة ، وهو معلوم الفساد بصريح العقل عند جمهور العقلاء .
والثانى : أن يكون الأثر عقب تمام المؤثر ، وهذا يقر به جمهور العقلاء ، وهو يستلزم أن لا يكون فى العالم شئ قديم ، بل كل ما فعله القديم الواجب بنفسه ، فهو محدث .

وإن قيل « إنه لم يزل فاعلا » وإن قيل بدوام فاعليته : فذلك لا يناقض حدوث كل ماسواه ، بل هو مستلزم لحدوث كل ماسواه ؛ فإن كل مفعول فهو محدث ، فكل ماسواه مفعول ، فهو محدث مسبوق بالعدم ، فإن المسبوق بغيره متبعا زمانيا لا يكون قديما ، والأثر المتعقب لزمان تمام التأثير ، كمتقدم بعض أجزاء الزمان على بعض ، وليس فى أجزاء الزمان شئ [قديم] وإن كان جنسه قديما ، بل كل جزء من الزمان مسبوق بآخر ؛ فليس من التأثيرات تأثرا لعينه تأثير قديم ، كما ليس من أجزاء الزمان جزء قديم .

فمن تدبر هذه الحقائق ، وتبين له ما فيها من الاشتباه والالتباس : تبين له تحجرات أكابر النظار فى هذه المهامه التى تحار فيها الأبصار . والله يهدى من يشاء إلى صراط مستقيم .

وحقيقة الأمر أن هؤلاء الفلاسفة بنوا عمدتهم فى قدم العالم على مقدمتين :

إحدهما : أن الترجيح لا بد له من مرجح تام يجب به .

والثانية : أنه لو حدث الترجيح للزم التسلسل ، وهو باطل ، وهم متناقضون

قائلون بنفيض هاتين المقدمتين .

أما جواز التسلسل فإن أرادوا به التسلسل المتعاقب فى الآثار شيئا بعد شئ .

فهم يقولون بجواز ذلك ، وحينئذ فلا يمتنع أن يكون كل ما سوى الله محدثا كائنا

بعد أن لم يكن كالفلك وغيره ، وإن كان حدوثه موقوفا على سبب حادث قبله ،

[وحدث ذلك السبب موقوف على سبب حادث قبله] .

وإن أرادوا التسلسل المقترن - وهو أنه لو حدث حادث للزم أن يحدث تمام تأثيره ، ومع حدوث تمام تأثيره يحدث تمام تأثير المؤثر - فهذا باطل بصریح العقل ، وهم يوافقون على امتناعه .

وإن عنوا بالتسلسل أنه لو حدث مرجح مَّا للزم أن لا يحدث شيء حتى يحدث شيء ، فهذا متناقض ، وهو ممتنع أيضاً .

فإذا قال القائل « لو حدث سبب يوجب ترجيح جنس الفعل للزم هذا التسلسل » فهو صادق ، ولكن هذا يفيد أنه لا يحدث مرجح يوجب ترجيح الفعل ، بل لا يزال جنس الفعل موجوداً ، فهذا يسلمه لهم أئمة المسلمين . لكن ليس في هذا ما يقتضى صحة قولهم بقدوم شيء من العالم ، بل هذا يقتضى حدوث كل ما سوى الله ، فإنه إذا كان جنس الفعل لم يزل لزم أنه لا تزال المفعولات تحدث شيئاً بعد شيء ، وكل مفعول يحدث مسبوق بقدوم نفسه ، ولكن هؤلاء ظنوا أن المفعول يجب أن يقارن الفاعل [ولا يتقدم] على مفعوله بزمان . وهذا غلط بين لمن تصوره ، وهو معلوم الفساد بالعقل عند عامة العقلاء ، ولهذا لم يكن في العقلاء من قال « إن السموات والأرض قديمة أزلية » إلا طائفة قليلة ، ولم يكن في العالم من قال « إنها مفعولة وهي قديمة » إلا شرذمة من هذه الطائفة الذين خالفوا صريح المعقول وصريح المنقول .

وقولهم بأن المؤثر التام الأزلي يستلزم أثره - لهذا الاعتبار الذي يزعمون أن يكون معه لا يتقدم المؤثر على أثره بالإزمان - يوجب أن لا يحدث في العالم شيء ، وهو خلاف المشاهدة ؛ فقد قالوا بما يخالف الحس والعقل وأخبار الأنبياء . وهذه هي طرق العلم .

وإذن ، كان الممتنع إنما هو جواز التسلسل في أصل التأثير ، والتسلسل المقارن مطلقاً .

وأما التسلسل في الآثار شيئاً بعد شيء فهم مضرحون به ، معترفون بجوازه ،

وقدم العالم ليس لازماً مستلزماً لجواز التسلسل . وإنما خصوا به المعتزلة ومن اتبعهم من السكلاوية وغيرهم ، الذين وافقوهم على نفي الأفعال القائمة به ، أو نفي الصفات والأفعال ، فقالوا لهم : أنتم قدرتم في الأزل ذاتاً معطلة عن الفعل ، فيمتنع أن يحدث عنها شيء ، لأنه يستلزم الترجيح بلا مرجح .

فالتريق التي تقطع هؤلاء الفلاسفة أن يقال : إن كان التسلسل في الآثار شيئاً بعد شيء ممتنعاً بطلت الحجة ، وإن كان جائزاً أمكن أن يكون حدوث كل شيء من العالم مبنياً على حوادث قبله : إما معانٍ حادثة شيئاً بعد شيء في غير ذات الله تعالى ، وإما أمور قائمة بذات الله تعالى ، كما يقوله أهل الحديث وأهل الإثبات ، الذين يقولون : لم يزل متكلماً إذا شاء ، فعلاً لما يشاء ، وإما غير ذلك ، كما قاله الأرموى وغيره .

وبالجملة فالتقديرات في تسلسل الحوادث متعددة ، ومهما قدر منها كان أسهل من القول بأن السموات [والأرض] أزلية ، وأن الله لم يخلق السموات والأرض وما بينهما في ستة أيام ، وهؤلاء الفلاسفة يبحثون بمجرد عقولهم : فليس في العقل ما يوجب ترجيح قدم الأفلاك على سائر التقديرات ، ومن يقر بالسمع - كمن يقر بالشرائع منهم - فأى تقدير قدره كان أقرب إلى الشرع من قولهم بقدم الأفلاك .

وأما المقدمة الثانية - وهي ترجيح بلا مرجح - فإنهم الزموا بها القائلين بالحدوث بدون سبب حادث ، وهي لهم ألزم ، فإن الحوادث المتجددة تقتضي تجديد أسباب حادثة ، فالحدوث أمر ضروري على كل تقدير ، والذات القديمة المستلزمة لموجبها إن لم يتوقف حدوث الحوادث عنها على غيرها لزم مقارنة الحوادث لها في الأزل ، وهذا باطل بالضرورة والحس ، وإن توقف على غيرها فذلك الغير إن كان قديماً أزلياً كان معها ، فيلزم مقارنة الحوادث لها ، وإن كان حادثاً فالقول في سبب حدوثه كالقول في غيره من الحوادث .

فهؤلاء الفلاسفة أنكروا على المتكلمين نفاة الأفعال القائمة به : أنهم أثبتوا حدوث الحوادث بدون سبب حادث مع كون الفاعل موصوفاً بصفات الكمال ، وهم أثبتوا حدوث الحوادث كلها بدون سبب حادث ولا ذات موصوفة بصفات الكمال ، بل حقيقة قولهم أن الحوادث تحدث بغير محدث فاعل ، إذ كانوا مصرحين بأن العلة التامة الأزلية يجب أن يقارنها معلولها ؛ فلا يبقى للحوادث فاعل أصلاً ، لا هي ولا غيرها .

فلم أن قولهم أعظم تناقضاً من قول المعتزلة ونحوهم ، وأن ما ذكره من الحجة في قدم العالم هو على حدوثه أدل منه على قدمه ، باعتبار كل واحدة من مقدمتي حجتهما .

ومن تدبر هذا وفهمه تبين له أن الذين كذبوا بآيات الله صم وبكم في الظلمات ، وأن هؤلاء وأمثالهم من أهل النار كما أخبر الله تعالى عنهم بقوله (٦٧ : ١٠) وقالوا لو كنا نسمع أو نعقل ما كنا في أصحاب السعير) وهذا مبسوط في موضع آخر .
والمقصود هنا أن نبين أن أجوبة نفاة الأفعال الاختيارية القائمة بذات الله تعالى لهؤلاء الدهرية أجوبة ضعيفة ، كما نبين ذلك ، وبهذا استطالت الفلاسفة والملاحدة وغيرهم عليهم .

فالذين سلكوا هذه المناظرة لا أعطوا الإيمان بالله ورسوله حقه ولا أعطوا الجهاد لأعداء الله تعالى حقه ، فلا كلوا الإيمان ولا الجهاد ، وقد قال الله تعالى (٤٩ : ١٥) إنما المؤمنون الذين آمنوا بالله ورسوله ثم لم يرتابوا ، وجاهدوا بأموالهم وأنفسهم في سبيل الله أولئك هم الصادقون) وقال تعالى (٣ : ٨١) وإذا أخذ الله ميثاق النبيين لما آتيتكم من كتاب وحكمة ، ثم جاءكم رسول مصدق لما معكم لتؤمنن به ولتنصرنه ، قال : أقررتم وأخذتم على ذلكم إصري ؟ قالوا : أقررنا ، قال : فاشهدوا وأنا معكم من الشاهدين) قال ابن عباس : « ما بعث الله نبياً إلا أخذ عليه الميثاق : لنن بعث محمد صلى الله عليه وسلم وهو حي ليؤمنن به ولننصرنه ،

وأمره أن يأخذ الميثاق على أمته : **ثمن بعث محمد صلى الله عليه وسلم وهم أحياء ليؤمنن به ولينصرنه** »

فقد أوجب الله تعالى على المؤمنين الإيمان بالرسول والجهاد معه ، ومن الإيمان به : تصديقه في كل ما أخبر به ، ومن الجهاد معه دفع كل من عارض ما جاء به وألحد في أسماء الله وآياته .

وهؤلاء أهل الكلام المخالفون للكتاب والسنة الذين ذمهم السلف والأئمة لأقاموا بكمال الإيمان ولا بكمال الجهاد ، بل أخذوا يناظرون أقواما من الكفار وأهل البدع الذين هم أبعد عن السنة منهم ، بطريق لا يتم إلا برد بعض ما جاء به الرسول ، وهي لا تقطع أولئك الكفار بالمعقول ، فلا آمنوا بما جاء به الرسول حق الإيمان . ولا جاهدوا الكفار حق الجهاد ، وأخذوا يقولون : إنه لا يمكن الإيمان بالرسول ولا جهاد الكفار ، والرد على أهل الإلحاد والبدع إلا بما سلكناه من المعقولات ، وإن ما عارض هذه المعقولات من السمعية يجب رده تكذيباً أو تأويلاً أو تفويضاً ؛ لأنها أصل السمعية ، وإذا حقق الأمر عليهم وجد الأمر بالعكس ، وأنه لا يتم الإيمان بالرسول والجهاد لأعدائه إلا بالمعقول الصريح المتناقض لما ادعوه من العقليات .

ونبين أن المعقول الصريح مطابق لما جاء به الرسول : لا يناقضه ولا يعارضه ، وأنه بذلك تبطل حجج الملاحدة ، وينقطع الكفار ، فتحصل مطابقة العقل للسمع ، وانتصار أهل العلم والإيمان على أهل الضلال والإلحاد ، ويحصل بذلك الإيمان بكل ما جاء به الرسول ، واتساع صريح المعقول ، والتمييز بين البينات والشبهات .

وقد كنت قديماً ذكرت في بعض كلامي أني تدبرت عامة ما يحتاج به النفاة من النصوص ، فوجدتها على تقيض قولهم أدل منها على قولهم ، كاحتجاجهم على نفي الرؤية بقوله تعالى (٦ : ١٣٠) لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار) فبينت

أن الإدراك هو الإحاطة لا الرؤية ، وأن هذه الآية تدل على إثبات الرؤية أعظم من دلالتها على نقيها .

وكذلك احتجاجهم على أن القرآن أو عبارة القرآن مخلوقة بقوله تعالى : (٢١ : ٢) ما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث إلا استمعوه) بينت أن دلالة هذه الآية على نقيض قولهم أقوى ؛ فإنها تدل على أن بعض الذكر محدث وبعضه ليس بمحدث ، وهو ضد قولهم ، والحدوث في لغة العرب العامة ليس هو الحدوث في اصطلاح أهل الكلام ؛ فإن العرب يسمون ما يتجدد حادثا ، وما تقدم على غيره قديما ، وإن كان بعد أن لم يكن ، كقوله تعالى (٣٦ : ٣٩) كالمرجون القديم) وقوم تعالى عن إخوة يوسف (١٢ : ٩٥) تالله إنك لفي ضلالك القديم) وقوله تعالى (٤٦ : ١١) وإذ لم يهتدوا به فسيفولون هذا إنك قديم) وقوله تعالى عن إبراهيم (٢٦ : ٧٥ ، ٧٦) أفأنتم ما كنتم تعبدون أنتم وآباؤكم الأقدمون) وكذلك استدلالهم بقوله « الأحد الصمد » على نفي علوه على الخلق ، وأمثال ذلك مما قد بسط في غير هذا الموضع .

ثم تبين لي مع ذلك أن المعقولات في هذا كالسمعيات ، وأن عامة ما يحتاج به النفاة من المعقولات هي أيضا على نقيض قولهم أدل منها على قولهم كما يستدلون به على نفي الصفات ونفي الأفعال ، وكما يستدل به الفلاسفة على قدم العالم ، ونحو ذلك ، والمقصود هنا التنبيه ، وإلا فالبسط له موضع آخر .

وعدة من نفي الأفعال والصفات من أهل الكلام الجهمية والمعتزلة ، ومن اتبعهم على هذه الحجة التي زعموا أنهم يقررون بها حدوث العالم وإثبات الصانع فجعلوا ما قامت به الصفات أو الأفعال محدثا ، حتى يستدلوا بذلك على أن العالم محدث ، ويلزم من ذلك أن لا يقوم بالصانع لا الصفات ولا الأفعال .

وإذا تدبر العاقل الفاضل تبين له أن إثبات الصانع وإحداثه للمحدثات لا يمكن إلا بإثبات صفاته وأفعاله ، ولا تنقطع الدهرية من الفلاسفة وغيرهم قطعا

تاما عقليا لا حيلة لهم فيه إلا على طريقة السلف أهل الإثبات للأسماء والأفعال والصفات ، وأما من نفي الأفعال أو نفي الصفات فإن الفلاسفة الدهرية تأخذ بمخالفه ويبقى حائرا شاكا مرتابا مذبذبا بين أهل الملل المؤمنين بالله ورسوله وبين هؤلاء الملاحدة ، كما قال تعالى في المنافقين (١٤٣ : ٤) مذبذبين بين ذلك ، لا إلى هؤلاء ولا إلى هؤلاء) وهذا موجود في كلام عامة هؤلاء الذين في كلامهم سنة وبدعة ، ولا ريب أنهم يردون على الفلاسفة وغيرهم أمورا .

ولسكن الفلاسفة ترد عليهم أمورا ، وهم ينتصرون [على الفلاسفة] في غالب الأمر بالحجة العقلية عليهم ، ولكن قد تقول الفلاسفة أمورا باطلة [من جنس العقليات] فيستطيلون بها عليهم ، وقد تقول الفلاسفة أمورا صحيحة موافقة للشرع فيردونها عليهم من جنس العقليات فيوافقونهم عليها ، وهم لا يصيبون الصدق والعدل إلا إذا وافقوا الشريعة ، فإذا خالفوها كان غايتهم أن يقابلوا الفاسد بالفاسد ، والباطل بالباطل ، فبقى الفلاسفة العقلاء في شك ، ويبقى العقلاء منهم في شك ، لا حصل لهم نور الهدى ولا لهؤلاء .

وإنما يحصل النور والهدى بأن يقابل الفاسد بالصالح ، والباطل بالحق ، والبدعة بالسنة ، والضلال بالهدى ، والكذب بالصدق . وبذلك يتبين أن الأدلة الصحيحة لا تعارض بحال ، وأن المعقول الصريح مطابق للمعقول الصحيح .

وقد رأيت من هذا عجائب ، فقل أن رأيت بعد ذلك حجة عقلية هائلة لمن عارض الشريعة قد انقذ لي وجه فسادها وطريق حلها ، إلا رأيت بعد ذلك من أئمة تلك الطائفة من قد تفتن لفسادها وبينه .

وذلك لأن الله خلق عباده على الفطرة ، والمعقول السليمة منطوية على الحق لولا المعارضات ؛ ولهذا أذكر من كلام رؤوس الطوائف في العقليات ما يبين ذلك ؛ لا لأننا محتاجون في معرفتنا إلى ذلك ، لكن ليعلم أن أئمة

الطوائف معترفون بفساد هذه القضايا التي يدّعي إخوانهم أنها قطعية مع مخالفتها للشرعية ، ولأن النفوس إذا علمت أن ذلك القول قاله مَنْ هو من أئمة المخالفين استأنست بذلك واطمأنت به ، ولأن ذلك يبين أن تلك المسألة فيها تراعيين تلك الطائفة ؛ فتتحل عقدة الإصرار والتصميم على التقليد .

فإن عامة الطوائف - وإن ادعوا العقليات - فجمهورهم مقلدون لرؤسهم ، فإذا رأوا الرؤس قد تنازعوا واعترفوا بالحق انحلت عقدة الإصرار على التقليد .

وقد رأيت الأثير الأبهري - وهو ممن يصفه هؤلاء للتأخرون بالخذق في الفلسفة والنظر ، ويقدمونه على الأرموى ، ويقولون : الأصهباني صاحب القواعد هو وغيره تلامذته - رأيت أنه قد أبطل حجة هؤلاء المتفلسفة على قدم العالم بما يقرر ما ذكرناه من إبطالها ، وكان ما أجاب به عن حججهم أولى بدين المسلمين ، كما ذكره الأرموى ، مع أنه ينتصر للفلاسفة أكثر من غيره .

فقال في فصل ذكر فيه ما يصح من مذاهب الحسكاه وما لا يصح :

قال : ثم قالوا « إن الواجب لذاته يجب أن يكون واجباً من جميع جهاته : أى يجب أن تكون جميع صفاته لازمة لذاته ؛ لأن ذاته إما أن تكون كافية فيما له من الصفات ، وجودية كانت أو عدمية ، أو لا تكون . والثاني باطل ، وإلا لتوقف شيء من صفاته على غيره ، وذاته متوقفة على وجود تلك الصفة ، أو عدمها ، فذاته تتوقف على غيره ، وهو محال » .

قال : وهذا ضعيف ، لأننا نقول : لا نسلم أن ذاته تتوقف على وجود تلك الصفة أو عدمها ، بل ذاته تستلزم وجود تلك الصفة أو عدمها ، ولا يلزم من ذلك توقف ذاته إما على وجودها أو عدمها .

قال : ثم قالوا : « إن الباري تعالى يستلزم جملة ما يتوقف عليه وجود العالم ، فيلزم من دوامه أزلية العالم » .

وهو محتنع ، لاحتمال أن يكون له إرادات حادثة ، كل واحدة منها لم تستند

إلى الأخرى ، ثم تنتهي في جانب النزول إلى إرادة تقتضي حدوث العالم ،
فلزم حدوثه .

قلت : فهذا الجواب خير من الذي ذكره الأرموى ، وذكر أنه باهر ،
والأرموى نقله من « المطالب العالية » لأرازي ، فإنه ذكره ، وقال : إنه هو
الجواب الباهر ، ووافقه عليه القشيري المصري ؛ فهذا أصح في الشرع والعقل .
أما الشرع فإن هذا فيه قول بحدوث كل ما سوى الله ، وذلك القول فيه
إثبات عقول ونفوس أزلية مع الله تعالى ، والفرق بين القولين معلوم عند أهل
الملل والشرائع .

وأما العقل فإن قول الأرموى فيه إثبات أمور ممكنة يحدث فيها
حوادث متعاقبة من غير أمر يتجدد من الواجب ، وهذا يقتضي حدوث الحوادث
بلا محدث ؛ فإن الواجب بنفسه إذا كان علة تامة مستلزمة لمعلولها لم يحجز تأخر
شيء من معلوله عنه ، بخلاف ما ذكره الأبهري ، فإنه ليس فيه إلا أن الواجب
مستلزم لآثاره شيئاً بعد شيء ، وهذا متفق عليه بينهم ، فإنه ليس فيه إلا تسلسل
الآثار ، والأبهري والأرموى وغيرهما يقولون بتسلسل الآثار ، بل قول أولئك
يقتضي أن يكون الفلك هو رب ما دونه ، وهو المحدث للحوادث بأفعاله القائمة
به المتعاقبة ، وقول الأبهري يقتضي أن يكون الله هو رب العالمين ، وهو محدث
لكل شيء مما يقوم به من الأفعال المتعاقبة .

ولاريب أن قول أولئك فاسد في العقل ، كما هو فاسد في الشرع ؛ فإن الفلك
إذا كان ممكناً بجميع صفاته وحركاته ممكنة ، ولا يترجح شيء من ذلك إلا بوجود
المرجح التام ؛ فالمرجح التام إن كان موجوداً في الأزل لزم وجود مقتضاه في الأزل .
ثم ذلك المرحح إن كان في نفسه علة تامة لمعلوله ، بحيث لا يتجدد به ولا منه شيء ،
امتنع أن يصدر عنه شيء ، بعد أن لم يكن صادراً ، لا في الفلك ولا في غير الفلك ،
لأدائهم ولا منقطع ، وامتنع أن تكون حركة الفلك الدائمة صادرة عن هذا ، لاسيما

مع اختلاف الحركات والمتحركات ، وإنه بسيط عندهم من كل وجه ، وهو في الأزل
علة تامة ، فيمتنع أن تصدر عنه المختلفات والمتجددات ، كما أن جميع المتحركات
الممكنات لا تدوم حركتها إلا بدوام السبب الحركي المنفصل عنها : وهذا لأن حال
الفاعل إذا كانت حين أحدث هذا المتأخر كحالته حين أحدث ذلك المتقدم امتنع
تخصيص هذه الحال بالفصل دون هذه ، كما يقولون هم ذلك .

وإن قالوا « إنما كان هذا لأن حركة الفلك لم يمكن وجودها كلها ، أو لم
يمكن وجود الحوادث كلها في الأزل ، فتأخر قيضه لتأخر استعداد القوايل » .
قيل : هذا إنما يمكن أن يقال إذا كان القابل ليس هو صادراً عن الفاعل ،
مثل القوايل لأثر الشمس ؛ فإن أثر الشمس فيها يختلف باختلاف تلك القوايل ،
فتسود وجوه القصارين ، وتبيض الثوب ، وترطب الناكهة تارة ، وتجففها
أخرى ، ولهذا إنما قال سلفهم هذا في العقل الفعال ، فقالوا : إنه يتأخر قيضه
على القوايل : لتأخر استعداد القوايل بسبب الحركات الفلكية ؛ فالواجب
لاستعداد القوايل ليس هو الموجب للقيض عندهم .

وهذا قالوه لا عنقادهم وجود هذا العقل ، وهذا لا يستقيم في المبدع لكل
شيء الذي منه الإعداد ومنه الإمداد ، لا يتوقف فعله على غيره .

فأما إذا كان الفاعل هو الفاعل للقابل والمقبول عاد السؤال جذعاً ، وقيل :
فلم جعل القوايل تقبل على ذلك الوجه ، دون غيره ؟ ولم جعل الحركة الفلكية
على هذا الوجه دون غيره ، مع أن الممكن ليس له من نفسه شيء أصلاً ، لا طبيعة
ولا غيرها ؟ بل الموجب هو الفاعل دون الطبيعة ، وليس له حقيقة في الخارج
مباينة للموجود في الخارج ، بل الباري هو المبدع للحقائق كلها .

ومن قال « إن للممكن ماهية مغايرة في الخارج للآعيان الموجودة في الخارج »
أو قال « إنه شيء ثابت في القدم » فلا يمكنه أن يقول : إن تلك الممدومات
أوجبت قدرة الفاعل على بعضها دون بعض ، مع أنها كلها ممكنة ، إلا لأمر

آخر، مثل أن يقال : ما يمكن غير هذا ، وهذا هو الأصح ، أو الأكل والأفضل
وهذا تظهر حجة الله تعالى في قوله (١٣ : ٤ يسقى بماء واحد ونفضل بعضها
على بعض في الأكل ، إن في ذلك لآيات لقوم يعقلون) فإنه دل بهذا على تفضيله
بعض المخلوقات على بعض ، مع استوائها فيما تساقط فيه من الأسباب ، كما قال
في الآية الأخرى (٣٥ : ٢٧ ، ٢٨ ألم تر أن الله أنزل من السماء ماء ، فأخرجنا
به ثمرات مختلفاً ألوانها ، ومن الجبال جددّ بيض وحمرٌ مختلف ألوانها ، وغرايب
سود ، ومن الناس والدواب والأنعام مختلف ألوانه كذلك ، إنما يخشى الله من
عباده العلماء) .

فإذا قال القائل : إنما تفاضلت واختلفت لاختلاف القوابل وأسباب أخرى
من الهواء والقراب والحب والنوى .

قيل له : وتلك القوابل والأسباب هي أيضاً من فعله ، ليست من فعل غيره ،
فهو الذي أعدّ القوابل ، وهو الذي أمد كل شيء بحسب ما أعده له ؛ وحينئذ فقد
تبين أنه خلق الأمور المختلفة ، ومن كل شيء زوجين ؛ فبطل أن يكون واحداً
سيطراً لا يصدر عنه إلا واحد لازم له ، لا يصدر عنه غيره ، ولا يمكنه فعل شيء .
سواء ، فإن فعل المختلفات الحادثات يدل على أنه فاعل بقدرته ومشيئته ، ولهذا
قال (٣٥ : ٢٨) إنما يخشى الله من عباده العلماء) .

قال طائفة من السلف : العلماء به ، فإن من جعله غير قادر على إحداث فعل ،
ولا تغيير شيء من العالم ، بل قد لزمه ما لا يمكنه مفارقتها : لم يخش ، إنما يخشى
الكواكب والأفلاك التي تفعل الآثار الأرضية عنده ، أو ما كان نحو ذلك ،
ولهذا عبدها هؤلاء من دون الله ، ولهذا إنما كان دعاؤهم لها وخشيتهم منها ،
ولهذا تبرأ الخليل من مخافتها لما ناظرهم في عبادة الكواكب والأصنام ، وقال
(٦ : ٧٦ لا أحب الأفلين) قال تعالى (٦ : ٧٩ وحاجه قومه ، قال : أحتاجوني في
الله وقد هدّان ؟ ولا أخاف ما تشركون به ، إلا أن يشاء ربي شيئاً ، وسع

ربى كل شىء علما ، أفلا تتذكرون ؟ وكيف أخاف ما أشركتم ولا تخافون أنكم
أشركتم بالله ما لم ينزل به عليكم سلطانا ؟ فأى الفريقين أحق بالأمن إن كنتم
تعلمون ؟) وقال تعالى (٦ : ٨١) الذين آمنوا ولم يلبسوا إيمانهم بظلم أولئك لهم
الأمن وهم مهتدون) فإن المشركين يخافون المخلوقات من السكواكب وغيرها ،
وهم قد أشركوا بالله ، ولا يخافون الله إذا أشركوا بالله ما لم ينزل به سلطانا ،
وإنما يخشاه من عباده العلماء ، الذين يعلمون أنه على كل شىء قدير ، وأنه بكل
شىء عليم ، فهؤلاء الدهرية الفلاسفة وأمناهم لا يخافون الله تعالى .

فإن قال قائل : فهم يقرّون بالعبادات ، ويقولون « ضحيج الأصوات فى
هياكل العبادات بفنون اللغات تحلل ما عقدته الأفلاك الدائرات » لا سيما
الإسلاميون منهم ، فإنهم يعظمون الأدعية والعبادات .

قيل : هم لا يقرّون بأن الله نفسه يحدث شيئا بسبب الدعاء أو غيره ، وإنما
الحوادث كلها عندهم بسبب حركة الفلك ، لا شىء آخر أصلا ، وهم إذا قالوا « إن
النفوس تقوى بالدعاء والعبادة والتجرد والتصفية ، فتؤثر فى هَيُولَى العالم » كان هذا
عندهم بمنزلة تأثير الأكل والشرب فى الرى والشيع ، لا يستلزم ذلك عندهم أمرا
يحدث من عند الله تعالى ، فإنه لو حدث منه أمر لزم تغييره عندهم ، وبطل أصل
قولهم ، وهم قد يخافون ما يحدث من الحوادث بسبب أعمالهم ، لاقتضاء طبيعة
الوجود ذلك ، كما يقولون : إن أكل المضرات يورث المرض أو الموت ، والسبب
لكل الحوادث حركة الفلك ، وإن كانت الحوادث لا تحدث بمجرد الحركة ،
بل بالحركة وغيرها : إما لكون الحركة توجب امتزاجا تستعذبه المتزجات ، لما
يفيض عليها من العقل الفعال ، أو لغير ذلك ؛ فهم مطالبون بالموجب لحركة الفلك ،
وحدوث جميع الحوادث ، إن كان الموجب لها علة تامة فى الأزلى لا يتأخر عنها
شىء من معلولها امتنع أن تكون حركات الممكنات وما فيها من الحوادث

صادرة عن هذه العلة ؛ لأن ذلك يقتضى تأخر كثير من معلولاتها ، مع ما فيها من الاختلاف العظيم المتنافى لبساطتها التي يسمونها الوحدة .
وقد بين في غير هذا الموضع أن الواحد البسيط الذى يقدرونه لا حقيقة له في الخارج أصلاً .

وإذا قيل « القوابل المفعولة الممكنة البدعة اختلفت وتأخر استعدادها ، مع كون الفاعل لها لم يزل ولا يزال على حال واحدة » كان امتناع هذا ظاهراً ، بخلاف ما إذا قيل : إن نفس الفاعل موصوف بصفات متنوعة وأفعال متنوعة ، وله تعالى شئون وأحوال ، كل يوم هو في شأن ؛ فإنه يكون تنوع المفعولات وحدوث الحادثات لتنوع أحوال الفاعل ، وأنه يحدث من أمره ما شاء .

وإذا طلب الفرق بينهما قيل : أحواله من مقتضيات ذاته الواجبة الوجود بنفسه التي لا يتوقف شيء من أحوالها على أمر مستغن عنها ، ولا يحتاج إليه ، وإذا كان واجباً بنفسه فما كان من لوازمه كان أيضاً واجباً لا يمكن عدمه ، بخلاف الممكن الذي ليس له من نفسه وجود .

فإنه إذا قيل : اختلف فعل الفاعل ، وتأخر لاختلاف القوابل وحدوثه ، قيل : فهو أيضاً الفاعل للقابيل المختلف الحوادث . فكيف تصدر المختلفات الحادثات عن فاعل لا اختلاف في فعله ، ولا حدوث شيء من أفعاله ؟ .

والأبهرى قد أبطل حجة المعتزلة والأشعرية ونحوهم على حدوث الأجسام ، وأراد أن يعتذر عن الفلاسفة ، فقال :

« فصل - في ذكر الطرائق التي سلكها الإمام - يعنى أبا عبد الله الرازى - في كتبه لتقرير مذاهب المتكلمين ، وكيفية الاعتراض عليها .

أما الطريقة التي سلكها لحدوث العالم فمن وجهين :
أحدهما : أن العالم يمكن لذاته ، وكل ممكن لذاته فهو حادث ، لأن تأثير المؤثر فيه إما أن يكون حال الوجود ، أو حال العدم ، أو لا حال الوجود ولا حال العدم .

والأول باطل ؛ لأن التأثير حال الوجود يكون إيجادا للوجود وتحصيلا للحاصل وهو محال ، والثاني محال ؛ لأن التأثير حال العدم يكون جمعا بين الوجود والعدم وهو محال ؛ فيلزم أن يكون : لا حال الوجود ولا حال العدم ، فيكون حال الحدوث ، فكل ماله مؤثر فهو حادث .

الثاني : أن الأجسام لو كانت أزلية فلما أن تكون متحركة في الأزل أو ساكنة ، والقسمان باطلان : أما الأول فلوجوه :

أحدها : أنه لو كانت متحركة في الأزل للزم المسبوقية بالغير وعدم المسبوقية في شيء واحد ؛ لأن الحركة تقتضي المسبوقية بالغير ، والأزل يقتضي عدم المسبوقية بالغير ؛ فيلزم الجمع ضرورة .

الثاني : أنها لو كانت متحركة في الأزل لكانت بحال لا تخلو عن الحوادث ، وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث ، وإلا لكان الحادث أزليا . هذا خلف .

الثالث : أنها لو كانت متحركة في الأزل لكانت الحركة اليومية موقوفة على انقضاء مالا نهاية له ، وهو محال ، والموقوف على المحال محال .

الرابع : أنها لو كانت متحركة في الأزل لحصلت جملتان : إحداهما من الحركة اليومية إلى غير النهاية ، والثانية من الحركة التي وقعت من الأمن إلى غير النهاية ، فالجملة الثانية ، إن صدق عليها أنها لو أطبقت على الأولى انطبقت عليها كان الزائد مثل الناقص ، وإن لم يصدق كانت متناهية ، فالجملة الأولى أيضاً متناهية ، وقد فرضت غير متناهية ، هذا خلف .

وأما الثاني فلا أنها لو كانت ساكنة في الأزل امتنع عليها الحركة ؛ لأن المؤثر في السكون إما أن يكون أزليا أو حادثا ؛ لا جازم أن يكون حادثا ، وإلا لكان السكون حادثا ، وقد فرض أزليا ، هذا خلف ؛ فتعين أن يكون أزليا ؛ فيلزم من دوامه دوام السكون ، فتنتزع الحركة على الأجسام ، وأنها ممكنة عليها ، لأن الأجسام إما أن تكون بسيطة أو مركبة ، فإن كانت بسيطة فيصح على أحد

جوانبها ما يصح على الآخر ، فيصح أن يصير يمينها يساراً و يسارها يميناً ، فيصح عليها الحركة ، وإن كانت مركبة كانت مجتمعة من البسائط ، فكانت بسائطها قابلة للاجتماع والافتراق ، وكانت قابلة للحركة . هذا خلف .

قال الأبهري : الاعتراض « قوله بأن التأثير في الممكن إما أن يكون حالة الوجود ، أو حالة العدم ، أو لا حالة الوجود ولا حالة العدم » قلنا : لم لا يجوز أن يكون حال الوجود ؟ .

وقوله « التأثير حال الوجود إيجاد الموجود ونحصيل الحاصل » .

قلنا : لا نسلم ، وإنما يكون كذلك أن لو أعطى الفاعل وجوداً ثانياً ، وليس كذلك ، فإن التأثير عبارة عن كون الأثر موجوداً بوجود المؤثر . وجاز أن يكون الأثر موجوداً دائماً لوجود المؤثر ، والذي يدل على حصول التأثير حالة الوجود أنه لو لم يكن كذلك لسكان التأثير حالة العدم ، لاستحالة الوسطة بين الوجود والعدم ، والثاني كاذب ؛ لأن التأثير حالة العدم يقتضي الجمع بين الوجود والعدم ، وهو محال .

قال : أما قوله « الأجسام لو كانت أزلية : فيما أن تكون متحركة أو ساكنة في الأزل » .

قلنا : لم لا يجوز أن تكون متحركة ؟ .

قوله « يلزم الجمع بين المسبوقية بالغير وعدم المسبوقية بالغير في شيء واحد » . قلنا : لا نسلم ، وهذا لأن المسبوق بالغير هو الحركة ، وغير المسبوق بالغير هو الجسم .

فإن قال « إذا كانت الحركة أزلية كانت الحركة من حيث هي هي غير مسبوق بالغير ، لكن الحركة من حيث هي هي مسبوقه بغير ، لأنها تغير وانتقال » فتقتضي المسبوقية بالغير ، فيلزم الجمع بين المسبوقية بالغير وعدم المسبوقية بالغير في الحركة » .

قلنا : إذا ادعيت ذلك فتقول : لا نسلم أن الجسم لو كان أزلياً لسكانت الحركة من حيث هي حركة أزلية ، ولم لا يجوز أن يكون الجسم أزلياً ، ويصدق عليه أنه متحرك دائماً بأن تتعاقب عليه الحركات المعينة ؟ ولا يصدق على الحركات الموجودة في الأعيان أنها أزلية ، ضرورة اتصاف كل واحد منها بكونها مسبوقه بالغير .

قلت : هذا مضمونه ما نبه عليه في غير هذا الموضع : أن حدوث كل من الأعيان لا يستلزم حدوث النوع الذي لم يزل ولا يزال .

وأما قوله « لو كانت الأجسام متحركة لسكانت لا تخلو عن الحوادث »

قلنا : نعم ، ولكن لم قلتم بأن ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث ؟

قوله « لو لم يكن كذلك لسكان الحادث أزلياً » .

قلنا : لا نسلم ، وإنما يلزم ذلك لو كان شيء من الحركات بعينها لازماً للجسم ،

وليس كذلك ، بل قبل كل حركة حركة ، لا إلى أول [إلى ما لا نهاية] .

قلت : هذا من نمط الذي قبله ، فإن الأزلي اللازم هو نوع الحادث ،

لا عين الحادث .

قوله « لو كانت حادثة في الأزل لسكان الحادث اليومي موقوفاً على انقضاء .

ما لا نهاية له »

قلنا : لا نسلم ، بل يكون الحادث اليومي مسبوقاً بحوادث لا أول لها ، ولم

قلتم : إن ذلك غير جائز ؟

قلت : مضمونه أن يكون موقوفاً على انقضاء ما لا ابتداء له ، ولا أول له ،

وهو لا نهاية له من الطرف الأول ، لكن له نهاية من الطرف الآخر .

قوله « لو كانت متحركة في الأزل لحصلت جملتان ، إحداهما : من الحركة

اليومية ، والثانية : من الحركة التي وقعت في أمس » .

قلنا : لا نسلم ، وإنما يلزم ذلك لو كانت الحركات مجتمعة في الوجود .

قلت : هذا مضمونه أن التطبيق لا يكون إلا بين موجودين ، ولكن يقال التطبيق في الخارج لا يكون إلا بين موجودين ، ولكن يمكن تقدير التطبيق بين معدومين لا سيما إذا كانا قد دخلا جميعاً في الوجود ، فالمطبق بينهما إما أن يكونا مقدرين في الأزمان لا يوجدان في الأعيان بحال كالأعداد المجردة عن المعدودات ، أو معدومين منتظرين كالستقبلات ، أو معدومين ماضيين كالحوادث المتقدمة ، أو موجودين كالمقادير الموجودة والمعدودات الموجودة .

ويجاب عن هذا بجواب ثان ، وهو : أن الجملتين اللتين طبقت إحداها على الأخرى مع التفاوت في أحد الطرفين وعدم التناهي في الآخر ، هما متفاضلتان في الطرف الواحد ، وتنطبق إحداها على الأخرى في الطرف الآخر ، فلا يصدق ثبوت مطابقة إحداها للأخرى مطلقاً ، ولا نفي المطابقة مطلقاً ، بل يصدق ثبوت الانطباق من أحد الطرفين وانقضاؤه من الآخر ، وحينئذ فلا يكون الزائد مثل الناقص ، ولا يكونان متناهيين .

وإذا قال القائل « نحن نطبق بينهما من الطرف الذي يلينا ، فإن استويا لزم أن يكون الزائد مثل الناقص ، وأن يكون وجود الزيادة كعدمها ، والشيء مع عدم غيره كهو مع وجوده ، وإن تفاضلا لزم أن يكون مالا يتناهى بعضه مفاضلا » .

قيل : التطبيق بينهما من الجهة المتناهية مع تفاضلهما ممنوع ، وفرض الممنوع قد يلزمه حكم ممنوع ؛ فإن الحوادث الماضية من أمس إذا قدرت منطبقة على الحوادث الماضية في اليوم كان هذا التطبيق ممنوعاً ؛ فإنه ممنوع أن يطابق هذا هذا ، فإن الجملتين متفاضلتان ، ومع التفاصل ممنوع التطبيق المستلزم للمعادلة والاستواء . وإذا قال القائل « أنا أقدر المطابقة في الذهن وإن كانت ممنوعة في الخارج » قيل له : فقد قدرت في الذهن شيئين مع جعلك أحدهما أزيد من الآخر من الطرف الواحد ، ومساوياً له من الطرف الآخر . ومعلوم أنك إذا قدرت هذا

لم يكن تفاضلها ممتنعاً ، بل كان الواجب هو التفاضل . ودليلك مبني على تقدير التطبيق : فيلزم التفاضل فيما لا يتناهى ، وكل من المقدمتين باطل ، فإن قدرت تطبيقهما صحيحاً عدلياً فهو باطل ، وإن قدرته وإن كان ممتنعاً لم يكن التفاضل في ذلك ممتنعاً ، فدعواك أن التفاضل ممتنع فيما قدرته متفاضلاً ممنوع ، بل مع تقدير التفاضل يجب التفاضل من جهة التفاضل ، ولا يستلزم التفاضل من الجهة الأخرى .

قال الأبهري : وإن سلمنا أنه لا يجوز أن تكون متحركة في الأزل والسكن لم لا يجوز أن تكون ساكنة ؟

قوله « بأن المؤثر في السكون إما أن يكون حادثاً أو أزلياً »

قلنا : فلم قلتم بأنه لو كان أزلياً للزم دوام السكون ؟ ولم لا يجوز أن يكون تأثيره فيه موقوفاً على شرط عدسي أزلي ؟ والعدسي الأزلي جائز الزوال ، فإذا زال الشرط زال السكون .

قلت : لقائل أن يقول : العرض الأزلي إنما يزول بسبب حادث ، والقول فيه كالقول في غيره ، بل لا يزول إلا بسبب حادث ، فيحتاج إلى حدوث سبب يحدث ليزول السكون ، وهو يقول : المنقضي لزوال السكون كالمنقضي لحدوث العالم ، وهو الإرادة المسبوقة بإرادة لا إلى أول ، لكن هذا التقدير يصحح القول بحدوث العالم .

فيقال : إن كان الجسم أزلياً وأمكن حدوث الحركة فيه كان المنقضي لحركته مجوزاً لحدوث العالم ، لكن هذا يبطل حجة الفلاسفة ، ولا يصحح حجة أن الجسم الأزلي بمنع تحريكه فيما بعد .

وأيضاً فإن ههنا بحثاً آخر ، وهو أن السكون هل هو أمر ثبوتي مضاد للحركة أو هو عدم الحركة عما من شأنه أن يتحرك ؟ وفيه قولان معروفان ، فإذا كان عدمياً لم يفتقر إلى سبب .

قال: وأما الطريقة التي يسلكها في كون الباري فاعلا بالاختيار فمن وجهين :
أحدهما : أنه لو كان موجبا بالذات وجب أن لا ينفك عنه العالم ، فيلزم إما
قدم العالم ، وإما حدوث الباري تعالى .

الثاني : أنه لو كان موجبا بالذات لما حصل تغير في العالم ، لأنه يلزم من دوامه
دوام معلوله ، وإلا كان ترجيحاً بلا مرجح ، ويلزم من دوام معلوله دوام معلول
معلوله ، وهكذا إلى أن يلزم دوام جميع المعلولات .

قال الأبهري « الاعتراض : أما الوجه الأول فلانسلم أن التقدم منتف ، وأما
الحجة التي ذكرها فقد مر ضعفها ، وأما الثاني فلا نسلم أنه لو كان موجبا بالذات
لازم دوام معلولاته ، وإنما يلزم ذلك أن لو كان جميع معلولاته قابلة للدوام ، وهذا
لأن من جملة معلولاته الحركة ، وهي غير قابلة للبقاء » .

ولقائل أن يقول : اعتراض الأبهري هنا ضعيف .

أما الأول فيقال : هب أن ما ذكره على انتفاء القدم ضعيف ، لكن لا يلزم
من ضعف الدليل المعين انتفاء المدلول ، وأنت قد بينت ضعف دليل الفلاسفة على
القدم ، وإذا كان القول بالموجب بالذات يستلزم قدم العالم ، ولا دليل لهم عليه ،
كان قولهم أيضاً لا دليل عليه .

والأبهري قد ذكر في غير هذا الموضع ما احتج به على حدوث العالم ببيان
انتفاء لازم القدم ، ولكن إن كان قصده بيان فساد ما ذكره الرازي فالرازي
ذكر وجهين ، وهب أن الأول ضعيف ، لكن الثاني قوى ، وهو قوله « لو كان
موجبا بالذات ما حصل تغير في العالم » .

وتحرير ذلك أن يقال : الموجب بالذات يراد به العلة الثابتة التي تستلزم
معلولها ، ولو كانت شاعرة به ، ويراد به ما يفعل بغير إرادة ولا شعور ، وإن
كان فعله متراخيا . ومن المعلوم أنه لم يقصد إفساد القسم الثاني ، وإنما قصد إفساد
القسم الأول .

فقال : إذا كان الموجب علة تامة تستلزم معلولها كان معلولها لازماً لها ،
ومعلول معلولها لازماً ، فيمتنع تأخر شيء من لوازمها ولوازم لوازمها ، فلا يكون
هناك شيء يحدث ، فلا يحصل في العالم تغير .
وأما قول المعترض « إنما يلزم أن لو كانت جميع معلولاته قابلة للقسم ،
والحركة لا تقبله » .

فيقال : هذا الاعتراض باطل لوجوه :

أحدها : أنه إذا جاز أن تكون العلة التامة التي تستلزم معلولها لها معلول لا يقبل
البقاء وهو الحركة والحوادث تحدث بسببه جاز أن يكون ذلك المعلول حوادث
يقوم بها ، وتسكون كل الأمور المباشرة موقوفة على تعاقب تلك الحوادث كما قد
ذكره الأبهري نفسه في الإرادات المتعاقبة ، وقال : يجوز أن يكون للبارئ
إرادات حادثة ، وكل واحدة منها تستند إلى الأخرى ، ثم تنتهي في جانب
النزول إلى إرادة تقتضي حدوث العالم ، فيلزم حدوثه ، وإذا كان هذا جائزاً
امتنع أن يكون موجباً بذاته بمعنى أنه يستلزم موجباته ، بل يجوز مع هذا أن
يتأخر عنه موجباته ؛ وعلى هذا فلا يكون العالم قديماً ، وليس هذا هو الموجب
بذاته في هذا الاصطلاح الذي تسكلم به الرازي ، وأراد به إفساد قول الفلاسفة
الدهرية ، فإن الموجب بذاته في هذا الاصطلاح الذي بينه وبينهم هو العلة التامة
التي تستلزم معلولها .

الوجه الثاني - أن يقال : إن أردتم بالموجب بالذات ما يستلزم معلوله ؛ فالتغيرات
التي في العالم تبطل كونه موجباً بهذا الاعتبار ، وإن أردتم بالموجب بالذات ما قد
تكون مفعولاته أمراً لا يلزمه ، بل يحدث شيئاً بعد شيء ، فحينئذ إذا وافقكم
النازعون على تسميته موجباً بالذات لم يكن في ذلك ما ينافي أن تكون مفعولاته
تحدث شيئاً بعد شيء ، ولا يمتنع أن تكون هذه الأفلاك من جملة الحوادث
المتأخرة ، فبطل قولكم .

الوجه الثالث : ذلك المعلول الذي لا يقبل الدوام كحركة الفلك : هل الباري موجب له بذاته بوسط أو بغير وسط ، أو بإيجابه له موقوف على حادث آخر ؟ فإن قيل بالأول ، لزم قدم الحركات المتعاقبة ، وأن تكون قابلة للدوام ، وهو محتمل .

وإن قيل بالثاني ، قيل : في إيجابه لما تأخر من هذه الحركة إما أن يكون موقوفاً على شرط أو لا يكون ، فإن لم يكن موقوفاً على شرط لزم تقدمه لتقدم الموجب الذي لا يقف تأثيره على شرط ، وهو محتمل .

وإن قيل : بل إيجابه للجزء الثاني مشروط بحديث الجزء الأول وهلم جراً : كان معناه أن إيجابه لكل جزء مشروط بوجود جزء آخر قبله ، وهو ليس علة تامة لشيء من تلك الأجزاء ، فيجب أن لا يحصل شيء منها ، لأن تلك الأجزاء متعاقبة أزلاً وأبداً ، وما من وقت يفرض إلا وهو مشابه من الأوقات ، فليس هو في شيء من الأوقات علة تامة لشيء من الحوادث ؛ فيكون إحداثه لكل حادث مشروطاً بحادث لم يحدثه ، والقول في ذلك الحادث الذي هو شرط كالقول في الحادث الذي هو مشروط ، فإذا لم يكن محدثاً للأول فلا يكون محدثاً للثاني ، فلا يكون محدثاً لشيء من الحوادث على قولهم « هو علة تامة » وهو المطلوب . فإنه لو قال « لو كان موجِباً بذاته لما حصل في العالم شيء من التغير » وهذا يهدم قولهم ؛ فإنهم بين أمرين : إما أن يقولوا ليس بعلة تامة لمعلولاته ، أو يقولوا : معلولاته مقارنة له ، فأما جمعهم بين كونه علة تامة في الأزل وبين كون المعلول يوجد شيئاً فشيئاً ، فجمع بين الضدين .

فإن العلة التامة : هي التي تستلزم معلولها لا يتأخر عنها معلولها ، ولا يقف اقتضاؤها على غيرها ، وهم يقولون : إنه في كل وقت ليس علة تامة لما يحدثه فيه ، بل فعله مشروط بأمر متقدم ، وليس هو علة تامة لذلك الشرط المتقدم ، فلا يكون علة تامة لا للمتقدم من الحوادث ولا للمتأخر ؛ فلا بد للحوادث من مقتضى آخر .

وهذا لا يرد على من يقول « أحدث الحوادث بإرادات متعاقبة أو أفعال متعاقبة » فإنه لا يقول : هو موجب بنفسه للممكنات ، ولا يقول : هو في الأزل علة تامة لها ، بل يقول : ليس بعلة أصلاً لشيء من مخلوقاته ، بل فعلها بمشيئته وقدرته ، إذ الفعل الثاني منه مشروط بالأول ، لأن الأفعال الحادثة لا تكون إلا متعاقبة ، وليس هو موجباً بذاته لشيء من تلك الأفعال ، ولا المفعولات بها ، ولا يلزم من ذلك لا قدم شيء من الأفعال بعينه ، ولا قدم شيء من المفعولات بعينه لا فلك ولا غيره ، والحوادث جميعها التي في العالم والتغيرات يحدثها شيئاً بعد شيء ، بأفعاله الحادثة شيئاً بعد شيء ؛ فكل يوم هو في شأن ، بخلاف ما إذا قالوا « هو علة تامة مستلزمة لمعلولها » وجعلوا من العلولات ما لا يكون إلا شيئاً فشيئاً ، فإن هذا جمع بين المتناقضين ، بمنزلة من قال : معلوله مقارن له ، معلوله ليس مقارناً له . وإذا قالوا : هو موجب بنفسه للفلك وأجزاء العالم الأصلية ، وليس موجباً بنفسه للحوادث المتجددة ، بل إيجابه لها مشروط بما يكون قبلها من الحوادث . قيل : هذا حقيقة قولكم ، وحينئذ فلا يكون نفسه موجباً لشيء من الحوادث ، لا الأول ولا الثاني ، لا بوسط ولا بغير وسط ، وهو المطلوب ، فالقول بالموجب بالذات وحدوث المحدثات عنه بوسط وبغير وسط جمع بين التقيضين . ثم هذا القول يبطل قولكم بكونه موجباً للعالم بذاته ، لأنهم يقولون : إن العالم لا قيام له بدون الحركة ، وإنها صورته التي لولا هي لبطل ، فإذا كان إيجابه للعالم بدون الحركة ممتنعاً ، وإيجابه للحركة في الأزل ممتنعاً : لم يكن موجباً للعالم وللاحركة ؛ فإن المبدع المشروط بشرط يمتنع إبداعه بدون إبداع شرطه ، وإبداع شرطه ممتنع على أصلهم ، فإذا ن إبداعه ممتنع ، وهذا لأنهم جعلوا الباري ليس له فعل يقوم بذاته أصلاً ، ولا يتجدد منه شيء ، ولا فيه شيء أصلاً ، وعندهم أن ما كان كذلك لا يحدث عنه شيء أصلاً .

ثم قالوا : الحوادث كلها صادرة عنه ، لأن الحركة لم تزل ولا تزال صادرة

عنه ، وكيف تصدر حركات لم تزل ولا تزال في أمور ممكنة عن شيء لا يحدث عنه ولا فيه شيء على أصلهم ؟ .

ومما يوضح هذا أن قدماء هؤلاء الفلاسفة كأرسطو وأتباعه كانوا يقولون : إن الأول محرك للعالم حركة الشوق ، كتحريك المحبوب لمحبه ، والإمام المقتدى به للمؤمن المقتدى به ، وبهذا أثبتوه ، وجعلوه علة للعالم ، حيث قالوا : إن الفلك لا يقوم إلا بالحركة الإرادية ، والحركة الإرادية لا تتم إلا بالمراد المحبوب الذي يحرك المريد حركة اشتياق ، فالبارئ عندهم علة بهذا الاعتبار ، وهو بهذا الاعتبار لم يبدع الأفلاك ولا حركاتها ، لكن هو شرط في حصول حركاتها ، وعلى هذا القول فقد يقال : العالم قديم واجب بنفسه ، بل هم يصرحون بذلك ، والأول الذي هو المحبوب واجب قديم بنفسه ، كما يقول آخرون منهم ، بل العالم واجب قديم بنفسه ، وليس هناك علة محبوبة بحركة له بالشوق خارجة عن العالم ، وإذا كان كذلك كانت الحركات حادثة في واجب بنفسه ، وإذا لزمهم كون الواجب بنفسه محلاً للحوادث والحركات ، لم يكن معهم ما يبطلون به كون الأول كذلك ؛ وحينئذ فلا يكون لهم حجة على كونه موجبا بالذات ، وهم يعترفون بذلك ، وإنما نفوا عن الأول ذلك لكونه ليس جسماً عند أرسطو وأتباعه ، ولا دليل لهم على ذلك إلا كون الجسم لا يمكن أن يكون فيه حركة غير متناهية ، بناء على أن الجسم متناه ، فيمتنع أن يتحرك حركة غير متناهية .

هذه الحجة عمدتهم ، وهي مغلطية من أفسد الحجج ، فإنه فرق بين ما لا يتناهى في الزمان ، بل يحدث شيئاً بعد شيء ، وبين ما لا يتناهى في المقدار ، والنزاع إنما هو في حركة الجسم دائماً حركة لا تنهاى ، ليس هو في كونه في نفسه ذا قدر لا تنهاى ، فإين هذا من هذا ؟ وهذا مبسوط في موضع آخر .

ويقال لهم : حدوث الحوادث عن فاعل لا يحدث فيه شيء : إما أن يكون ممكناً ، وإما أن يكون ممقناً ؛ فإن كان ممكناً أمكن حدوث الحوادث جميعها عن

الأول بدون حدوث شيء ، كما يقوله من يقوله من أهل الكلام وغيرهم من المعتزلة
والكلابية وغيرهم ، وإن كان ممتنعاً بطل قولهم بحدوث الحوادث الدائمة عنه مع
أنه لم يحدث فيه شيء ، وهذا أفند .

وإذا قالوا : أولئك خصصوا بعض الأوقات بالحدوث بدون سبب حادث
من الفاعل .

قيل : وأنتم جعلتم جميع الحوادث تحصل بدون سبب حادث من الفاعل ،
وإذا قلتم لم : كيف يحدث بعد أن لم يكن محدثاً بدون حدوث قصد ولا
علم ولا قدرة ؟

قالوا لكم : فكيف تحدث الحوادث دائماً بدون حدوث قصد ولا علم
ولا قدرة ؟ بل بدون وجود ذلك ، وأنتم تقولون : يحدث للفلك تصورات
 وإرادات ، وهي سبب الحركات المتعاقبة ، فما السبب الموجب لحدوث تلك
الحوادث ، ولم يحدث شيء أصلاً يوجب حدوثها ؟

ولو قال قائل : الإنسان دائماً يتجدد له تصورات وإرادات وحركات بدون
سبب حادث ، ولا يحدثها محدث أصلاً ، ألم يكن ذلك ممتنعاً ؟
فإن قيل : بإحداثه للأول استعان على إحداث الثاني .

قيل : فما الموجب لإحداثه الأول ، وهو لم يزل في إحداث إذا قدر أزلياً لم
يكن هناك أول ، بل لم يزل في إحداث .

فإن قيل : تلك الحوادث التي للإنسان صدرت عن العقل الفعال بدون
سبب حادث .

قيل : فالعقل الفعال دائم الفيض عندهم ، فلم يخص هذه التصورات
والإرادات والحركات بوقت دون وقت ؟

قالوا : لعدم استعداد القوابل ، فإذا استعد الإنسان للفيض أفاض عليه
واهب الصور .

فإذا قيل لهم : فما الموجب لحدوث الاستعداد ؟ .

قالوا : ما يحدث من الحركات الفلسفية والامتزاجات العنصرية ، فلا يحملون العقل الفعال هو الموجب لما يحدث من الاستعداد ، بل يحيلون ذلك على تحركات خارجة عنه وعن إفاضته .

فإن قالوا مثل هذا في الأول لزم أن يكون المحدث لشروط الفيض غيره ، وشبهوه بالعقل في كونه لا يفيض عنه إلا بعض الأشياء دون بعض ، لكن الفعال يحدث عنه الأشياء شيئاً بعد شيء ، أما الأول فلا يحدث عنه شيء ، بل معلوله لازم له ، فهو أنقص رتبة في الإحداث عندهم من الفعال وإن قالوا : بل هو المحدث للشروط شيئاً فشيئاً .

قيل : أنتم قلتم في الفعال « إنه دائم الفيض ، لا يخص من تلقاء نفسه وقتاً دون وقت بفيض » فالأول إذا خص وقتاً دون وقت من تلقاء نفسه بشيء لم يكن فياضاً بل كان الفيض أجود منه ، وإن كان التخصيص من غير تلقاء نفسه كان ذلك لمشارك له في الفعل ، كما في الفيض .

فهم بين أمرين : إما أن يجعلوه عاجزاً عن الأفراد بالإحداث كالأفعال ، بل أدنى منه ، وإما أن يجعلوه بخيلاً لا فياضاً ، فيكون الفعال أجود منه .

وأيضاً فإذا قالوا : إنه علة تامة وموجب تام لمعلوله وموجبه ، وفاعل تام في الأزل لمفعوله ، فجعلوا ما سواه معلوله ومفعوله وموجبه ، وإن كان بعض ذلك بوسط ، كان هذا ممتنعاً في صرائح العقول ، فإن الموجب التام والعلة التامة والتسكوين التام إما أن يقول القائل : يجوز تراخي السكون عنه ، كما يقوله من يقوله من أهل الكلام ، وإما أن يقول : هو مستلزم له .

فإن قيل بالأول أمكن تراخي المفعولات كلها ، وبطل قولهم بوجود قدم شيء من العالم ، بل يمتنع قدم شيء من العالم لامتناع مقارنة السكون للمكون .

وإن قيل بالثاني فلا يخلو : إما أن يقال : يجب اقتران مفعوله به في الزمان ، بحيث يكون معه لا يكون عقب تكوينه ، وإما أن يقال : بل كون السكائن إنما يكون عقب تكوين المكون .

فإن قالوا بالأول كما يدعونه لزمهم أن لا يحدث في العالم شيء ، وهو خلاف الحس والمشاهدة .

وإن قالوا بالثاني لزم أن يكون كل معلول له مسبوقا بغيره سبقا زمانيا ، فلا يكون شيء من العالم قديما أزليا معه . وهو المطلوب .

وإذا كان اقتران المفعول بفاعله في الزمان ممتنعاً على تقدير دعوى استلزامه له ، فاقترانه به على تقدير عدم وجوب الاستلزام أولى .

فتبين أنه يمتنع قدم شيء من العالم على كل تقدير . وهذا يبين لمن تصوّره تصوّراً تاماً .

ولكن وقع اللبس والضلال في هذا الباب من جهة أن الجهمية والمعتزلة ، ومن وافقهم من أهل الكلام ، لما ادعوا ما يمتنع في صريح العقل عند هؤلاء - من كون المؤثر التام يتأخر عنه أثره والحوادث تحدث بدون سبب حادث - قرّ هؤلاء إلى أن جعلوا المؤثر يقترن به أثره ، ولا يحدث حادث إلا بسبب حادث ، ولم يحققوا واحداً من الأمرين ، بل كان قولهم أشد فساداً وتناقضاً من قول أولئك المتكلمين : فإن كون المؤثر يستلزم أثره يراد به شيان :

أحدهما : أن يكون الأثر المكون المفعول المصنوع مقارناً للمؤثر ولتأثيره في الزمن ، بحيث لا يتأخر عنه تأخراً زمانياً بوجه من الوجوه ، وهذا مما يعرف بجمهور العقلاء بصريح العقل أنه باطل في كل شيء ، فليس معهم في العالم مؤثر تام يكون زمنه زمن أثره ، ويكون زمن حصول الأثر المفعول زمن حصول التأثير ، بل إنما يعقل التأثير أن يكون الأثر عقب المؤثر ، وإن كان متصلاً به كأجزاء الزمان والحركة الحادثة شيئاً بعد شيء ، وإن كان ذلك متصلاً . أما كون الجزء الثاني

من الزمان والحركة مقارناً للجزء الأول في الزمن فهذا مما يعلم فساده بصريح العقل .
وهذا معلوم في جميع المؤثرات الطبيعية والإرادية ، وما صار مؤثراً بالشرع وغير الشرع
فإذا قال الرجل لامرأته : أنت طالق ، ولعبده : أنت حر ، فالطلاق والعتاق
لا يقع مع التكلم بالعتق والإعتاق ، وإنما يقع عقب ذلك .

وإذا قال « إذا طلقت فلانة ففلانة طالق » لم تطلق الثانية إلا عقب طلاق
الأولى ، لأمع تطبيق الأولى في الزمان ، وهذا الذي عليه عامة العلماء قديماً
وحديثاً ، ولسكن شيرازية من المتأخرين الذين استدلّ هؤلاء عقولهم ظنوا أن
الطلاق يكون مع التكلم في الزمان ، وهذا غلط عند عامة العلماء .
وكذلك إذا قال « إذا مت فأنت حر » فالمدبر يعتق عقب موت سيده ،
لامع موت سيده .

وهكذا في الأمور الحسية ، إذا قال « كسرت الإبر ، فأنكسر » و « قطعت
الحبل فانقطع » فأنكار المنفعل وانقطاعه يحصل عقب كسر الكاسر وقطع
القاطع ، ولهذا إذا لم يكن الحبل قابلاً قبل « قطعت فلم ينقطع » وكسره فلم
ينكسر » كما يقال : علمته فلم يعلم ، ولفظ « التعليم ، والقطع ، والكسر »
ونحو ذلك يراد به الفعل التام الذي يستلزم أثره ، فهذا كالعلة التامة التي تستلزم
معلولها لا تقبل التخصيص ، ويراد به المقتضى الموجب المتوقف اقتضاؤه على
شروط ، فهذا قد يتخلف عنه موجه .

ومن هذا الباب قوله تعالى (٢ : ٢ هدى المتقين) وقوله (٧٩ : ٤٥ إنما
أنت منذر من يخشاها) وقوله (٣٦ : ١١ إنما تنذر من اتبع الذكركر) فالمراد به
الهدى التام المستلزم لحصول الاهتداء ، وهو المطلوب في قوله (اهدنا الصراط المستقيم)
وكذلك الإنذار التام المستلزم خشية المنذر وحذره مما أنذر به من العذاب ، وهذا
بخلاف قوله (٤١ : ١٧ وأما نمود فهديناهم فاستجبوا لعمى على الهدى) فالمراد
به البيان والإرشاد المقتضى للاهتداء ، وإن كان موقوفاً على شروط وله موانع .

وهكذا إذا قيل : هو موجب بذاته ، أو علة ، ونحو ذلك ، إن أريد بذلك : أنه موجب ما يوجبه من معقولاته بمشيئته وقدرته في الوقت الذي شاء كونه فيه ، فهذا حق ، ولا منافاة بين كونه موجباً وفاعلاً بالاختيار على هذا التفسير .

وإن أريد به أنه موجب بذات عَرِيَّة عن الصفات ، أو موجب تام لمعلول مقارن له - وهذا قول هؤلاء - وكل من الأمرين باطل .

فقد قامت الدلائل اليقينية على انتصافه بصفات الإثبات ، وقامت الدلائل اليقينية على امتناع كون الأثر مقارناً للمؤثر وتأثيره في الزمان ، ولو كان فاعلاً بدون مشيئته وقدرته كالمؤثرات الطبيعية ، فكيف في الفاعل بمشيئته وقدرته ؟ فإن هذا مما يظهر للعقلاء امتناع أن يكون شيء من مقدوراته قديماً أزلياً لم يزل ولا يزال ، فمن تصوّر هذه الأمور تصوّراً تاماً علم بالاضطرار أنه يمتنع أن يكون في العالم شيء قديم ، وهو المطلوب .

فإن قال قائل : المنازعون لنا الذين يقولون : لم يزل متكلماً إذا شاء ، أو لم يزل فاعلاً إذا شاء ، أو لم تزل الإرادات والسكرات تقوم بذاته شيئاً بعد شيء ، ونحو ذلك ، هم يقولون يحدث الحوادث في ذاته شيئاً بعد شيء ، فنحن نقول يحدث الحوادث المنفصلة عنه شيئاً بعد شيء ، إما حدوث تصورات وإرادات في النفس الفلكية ، وإما حصول حركات الفلك المتعاقبة ، فلم كان قولنا بمقتضى وقولهم ممكناً ؟ .

قيل لهم : أنتم قلتم : إنه مؤثر تام ، أو علة تامة في الأزل ، فلزمكم أن لا يتأخر عنه شيء من آثاره ، سواء كانت صادرة بوسط أو بغير وسط ، فإذا قلتم : صدر عنه عقل - مثلاً - والعقل أوجب نفساً فلكية وفلكاً ، أو ما قلتم . قيل لاسمكم : المعلول الأول إن كان تاماً من كل وجه لا يمكن أن يحدث فيه شيء ؛ فهو أزلي كان معلوله العقل معه أزلياً ؛ فإن العقل حينئذ يكون علة تامة

في الأزل فيلزم أن يكون معلوله معه أزلياً ، وهكذا معلول المعلول ، وهلم جرا .

وإذا قلتم : الحركة لا تقبل البقاء .

قيل لكم : فيمتنع أن يكون لها موجب تام في الأزل ، بل يكون الموجب لها غير تام في الأزل ، بل صار موجباً بعد أن لم يكن موجباً ، وحدث كونه موجباً يمتنع أن يتوقف على أثر غيره ، إذ ليس هناك موجب غيره . ويمتنع أن يحدث تمام إيجابه منه ، لأنه علة تامة يجب اقتران معلولها بها في الأزل ، فذلك التمام : إن كان قديماً لزم كون معلول المعلول قديماً ، وهلم جرا ، وإن كان حادثاً حدث عن العلة التامة الأزلية حادث بدون سبب حادث ، وهذا ينقض قولهم بامتناع حادث بلا سبب ، فأنتم بين أمرين ، أيهما قلتموه بطل قولكم : إن قلتم « إنه علة تامة في الأزل » لزم أن لا يتأخر عنه معلوله . وإن قلتم « ليس بعلة تامة » لزم أن يحدث تمام كونه علة بدون سبب حادث ؛ فيلزمكم جواز حدوث الحوادث بلا سبب . وأيها كان بطل قولكم ؛ فإنه إذا بطل كونه علة تامة في الأزل امتنع قدم شيء من العالم ؛ وإن جاز حدوث الحوادث بلا سبب حادث بطلت حجبتكم ، وجاز حدوث كل ما سواه .

وإذا قلتم « هو علة تامة للفتك دون حركاته » قيل لكم : هو علة للفتك وحركاته المتعاقبة شيئاً بعد شيء ، فهل كانت علة تامة لهذه الحركات في الأزل ، أم حدث تمام كونه علة لها شيئاً بعد شيء ؟ .

فإن قلتم « هو علة تامة في الأزل » لزمكم إما مقارنتها كلها له في الأزل ، وإما تخلف المعلول عن علته التامة ، وكلاهما يبطل قولكم .

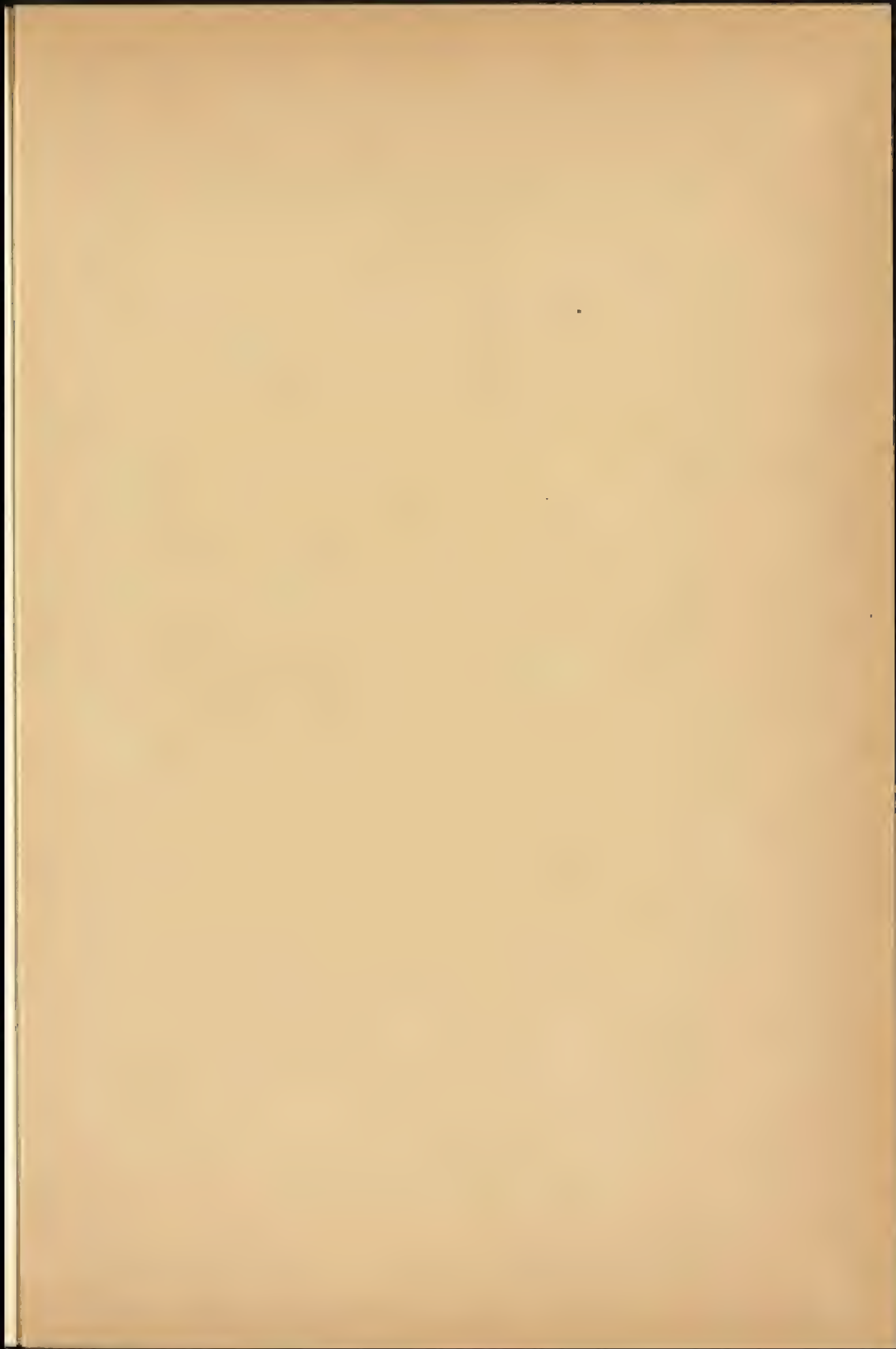
وإن قلتم « حدث تمام كونه علة للحركة حركة منها » قيل لكم : فحدث التمام قد حدث عندكم بدون سبب حادث ، وذلك يستلزم حدوث الحوادث بلا سبب ، وهذا أمر بين لمن تصوره تصوراً تاماً ، ليس لهم حيلة في دفعه .

وأما الذين يقولون « إنه لم يزل متكلماً إذا شاء ، أو فاعلاً بمشيئته ، وأنه

يقوم به إرادات أو كلمات متعاقبة شيئاً بعد شيء . « ثم هؤلاء لا يجعلونه في الأزل قط علة تامة ، ولا موجباً تاماً ، ولا يقولون : إن فاعلية شيء من المفعولات يتم في الأزل ، بل عندهم كون الشيء مفعولاً ومصنوعاً مع كونه أزلياً . تجمع بين النقيضين ؛ وإذا امتنع كون المفعول الذي هو الأثر المكون أزلياً امتنع كون تأثيره وتكوينه المستلزم له قديماً أزلياً ، فامتنع أن يكون علة تامة في الأزل لشيء من الأشياء ، ولكن ذاته تستلزم ما يقوم بها من الأفعال شيئاً بعد شيء ، وكلما تم فاعلية مفعول وجد ذلك المفعول ، كما قال تعالى (٣٦ : ٨٢) إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون) فكما كَوَّنَ الشيء كَوَّنَهُ فحصل المكون عقب تكوينه ، وهكذا الأمر دائماً ، فكل ما سواه مخلوق حادث بعد أن لم يكن ، وتتمام تكوينه وتخليقه لم يكن موجوداً في الأزل ، بل إنما تم تخليفه وتكوينه بعدئذ ، وعند تمام التكوين والتخليق حصل المكون المخلوق عقب التكوين والتخليق ، لأمع ذلك في الزمان . فأين هذا القول من قولكم ؟ !

تم الجزء الأول من « موافقة صريح العقول لصحيح المنقول » ويليه الجزء الثاني إن شاء الله تعالى ، وأوله « فصل - ونحن ننبه على دلالة السمع على أفعال الله تعالى - إلخ » .

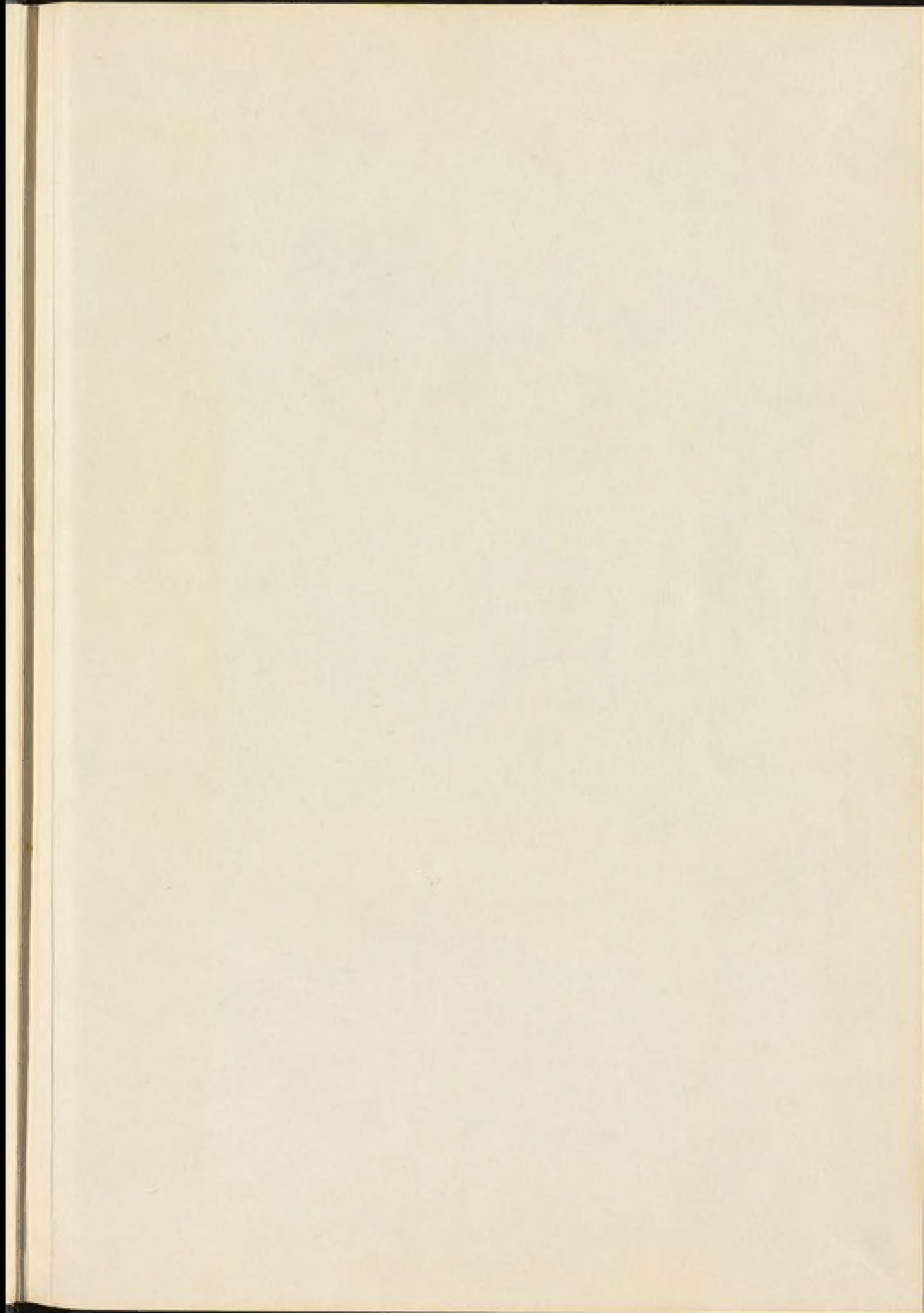
نسأل الله تعالى أن يوفق إلى إكمالِه ، بمنه وفضله .











COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES



0036759082

DATE DUE

DATE DUE

02789663

ENTRY

INSERT

BOOK CARD

PLEASE DO NOT REMOVE
A TEN DOLLAR FINE WILL
BE CHARGED FOR THE LOSS
OR MANIPULATION OF THIS CARD

PRINTED IN U.S.A.

02789663

BP 160
.125 V1

1971

